ROMÂNIA
FUNDAȚIA ACADEMICĂ "PETRE ANDREI"

MIHAI BACIU

Propedeutică filosofică

Editura NEURON
Focșani

Scanned with OKEN Scanner

Publicațiile Fundației Academice "Petre Andrei" Iași
I. Seria: ISTORIE, FILOSOFIE

Coordonator de serie: Doru TOMPEA

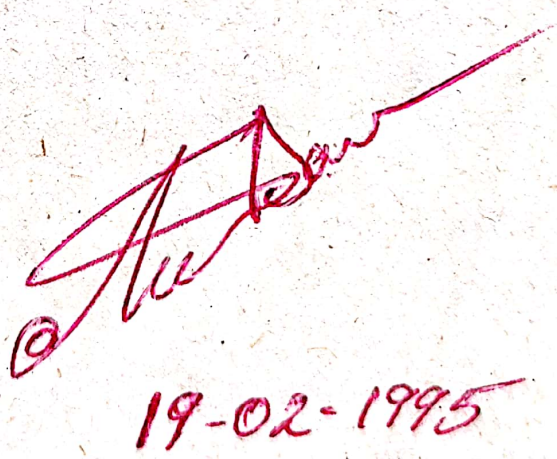
ISBN 973-96896-1-2

Scanned with OKEN Scanner

Mihai Baciu

PROPEDEUTICA FILOSOFICĂ

— Inițiere în filosofie —



Editura NEURON
1995

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia e liberă de obligații. Frumusețea ei e că se poate începe de oriunde. Nu e o știință și nu are nici măcar o definiție. Îți place Descartes? Începe cu Descartes. Te pasionează problema devenirii? Începe cu ea. Dar să știi să începi.

Ce e filosofia, asta ai s-o înveți pe drum.

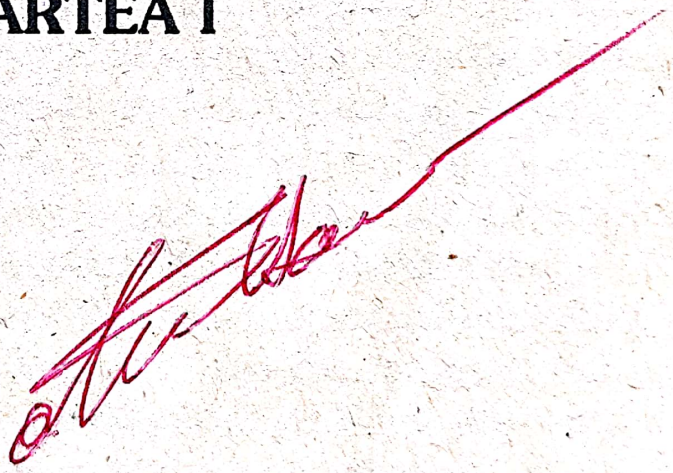
Căci pleci acum, pleci spre o lume pe care o poți găsi de oriunde ai pleca.

Ce e interesant când te îndeletnicești cu filosofia e că la un moment dat totul începe să te intereseze și să te instruiască: teologia ca și matematicile, științele naturale ca și teoria muzicii. Să fie sfârșitul sau abia atunci începi?

C. Noica

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

CONCEPTUL DE FILOSOFIE

Introducere

De multă vreme este formulat și acceptat adevărul că filosofia este una din cele mai vechi forme ale culturii spirituale, un însoțitor fidel al civilizației din ultimii 2500-3000 de ani. Încă Platon, acum aproximativ 2400 de ani considera filosofia ca "cel mai prețios bun ce le-a fost dat muritorilor de către zei" după cum alți numeroși și celebri gânditori au avut cuvinte de supremă prețuire pentru această încercare eroică de a *înțelege* lumea și omul care este filosofia. Astfel încât este firesc pentru cei ce se inițiază în filosofie să se aștepte ca obiectul filosofiei, problematica ei, să fie clar circumscrise iar conceptul de filosofie să fie clar și univoc definit încă de multă vreme.

În realitate lucrurile nu stau așa și poate că unul din paradoxurile cele mai mari întâlnite în filosofie constă în aceea că, cea mai importantă și mai complexă problemă filosofică de-a lungul întregii sale istorii este definirea filosofiei însăși.[1]

---

1) În realitate paradoxul este aparent. Fără îndoială că științe ca matematica, fizica, biologia și în general ceea ce numim științe particulare își pot defini în mod clar și aproape univoc obiectul de studiu; spun aproape univoc pentru că adâncirea cercetării și diversificarea extraordinară a domeniilor de cercetare ale acestor științe, duc azi la dificultăți serioase în definirea obiectului lor de studiu și, ca atare, la controverse pe această temă, între oamenii de știință respectivi, comparabile cu cele dintre filosofi. De exemplu, există puține acorduri asupra a ceea ce este matematica între un specialist în geometrie neeuclidiană și unul în analiză numerică sau teoria probabilităților. Și mai spun că paradoxul în filosofie, este aparent pentru că - așa cum se va vedea pe parcursul inițierii în filosofie - obiectul acesteia este atât de complex încât, în mod obiectiv, nu suportă o delimitare precisă și o definiție univocă acceptată de toți.

Scanned with OKEN Scanner

La această problemă — dificultate mai putem adăuga pe aceea impusă de pragmatismul timpurilor moderne dar pusă încă din antichitate, aceea a utilității filosofiei, a foloaselor pe care ar putea să le ofere ea omului și civilizației lui.

Așadar, ce este filosofia? Trebuie să arătăm, mai întâi, că termenul "filosofie" provine din limba greacă și este rezultatul îmbinării cuvintelor phileo = a iubi, a avea prieteni pentru..., și sophia = înțelepciune, însemnând deci,"dragoste de înțelepciune". El a desemnat, la început, orice efort al spiritului omenesc de a dobândi cunoștințe noi, râvna de a căuta înțelepciunea și a trăi prin ea. Acesta este sensul etimologic al termenului "filosofie" pe nedrept repudiat azi de unii.

În ceea ce privește paternitatea lui, tradiția ne spune că Pitagora l-ar fi utilizat cel dintâi; alții amintesc de Heraclit sau Socrate dar cei mai mulți înclină spre Pitagora. Întrebat de Leon, conducător al cetății Phliunte din Peloponez — uimit de elocvența și multele lui cunoștințe — cu ce se ocupă, Pitagora i-a răspuns că nu posedă nici o știință în special, dar că este *filozof*, un iubitor de înțelepciune. Explicând mai departe, el a spus că viața omenească i se pare ca un loc în care se desfășoară jocurile olimpice: unii urmăresc onoare și glorie, alții sunt aduși de pofta de câștig, dar mai vin unii — mai puțini — care nu urmăresc nici aplauze, nici câștig ci sunt doar spectatori care examinează cu luare aminte ce se întâmplă acolo și cum se petrec lucrurile. Pe aceștia Pitagora îi numește "iubitori de înțelepciune", adică filosofi, pentru că ei nu pun preț pe bani și glorie ci se consacră cercetării naturii. "Și după cum acolo, la târg, lucrul cel mai frumos e să primești fără a dobândi vreun câștig pentru tine, tot așa în viață contemplarea și studiul naturii sunt cu mult mai presus de orice activitate" (Cicero; Tusculane).

Polisemia cuvântului: Cuvântul "filosofic" în limba română este unul polisemantic. Dar mai întâi trebuie arătat că el "s-a strecurat în limba noastră"— cum spune Mircea Florian, pe la mijlocul secolului al XVII-lea într-o traducere din slavonă a unui cod de legi (a unor *pravile*) în vremea lui Vasile Lupu și Matei Basarab. Și tot Mircea Florian ne spune că înțelesul lui — dat

Scanned with OKEN Scanner

fiind că pravilele erau slavone sau bizantine — trebuie să fi fost cel învechit, adică medieval: "filosoful era privit ca un astrolog sau cititor în stele, străin de realitate și cam lunatic, un fel de vrăjitor, vândut diavolului, un alchimist care umblă să descopere tainele naturii în scopul de a strămuta, mulțumită < *pietrei filosofale* >, metalele josnice în nobilul și prețiosul aur".[2]

Desigur, azi, cuvântul "filosofie" nu mai este asociat cu vrăjitoria sau alchimia dar asta nu înseamnă că este folosit întotdeauna cu sensul său propriu; dimpotrivă, este un cuvânt polisemantic, sensurile care i se atribuie în diferite expresii sau contexte lingvistice fiind mai mult sau mai puțin îndepărtate de accepțiunea sa autentică. Să apelăm la câteva exemple:

Se folosește, deseori, expresia: Ce atâta filosofie? în cazul în care, într-un discurs, vorbitorul se îndepărtează prea mult de tema în discuție — de obicei o temă clar definită — sau apelează la prea multe argumente pentru a demonstra ceva care ar putea fi demonstrat la fel de convingător și cu argumente mai puține. În acest caz cuvântul "filosofie" are un sens puțin onorabil, cel de redundanță lingvistică, de vorbărie goală, de cuvinte inutile, în plus față de scopul propus.

Dar atributul de "filosof" se acordă, uneori, și celui care "desparte firul în patru (sau în șase. . .)". Aici, sensul cuvântului filosofic este mai nobil, mai aproape de accepțiunea sa autentică, întrucât a despica firul în patru (sau în șase etc.) înseamnă a merge cu analiza și îndoiala mai adânc, dincolo de aparență și vizibil, sau — cum se mai spune — până la capăt. Dar care capăt, și unde se află capătul? Sigur că lucrurile se complică dar rămâne cert faptul că în acest caz cuvântul "filosofie" are o conotație pozitivă, mai apropiată de sensul său adevărat.

Apoi se mai spune — când apar dificultăți de comunicare cu cineva — că acela "are filosofia lui" sau se generalizează și se afirmă că "fiecare are filosofia lui". Aici avem, evident, un alt sens al termenului în discuție; aici, "filosofie" înseamnă un mod

---

2) ***Îndrumare în filosofie,*** Editura Științifică, București, 1992, p. 15.

specific, cu totul particular al unui individ de a înțelege lumea și de a se raporta la ea. Dar nu este vorba de lumea în ansamblul ei sau de ceea ce numim în mod obișnuit "univers" și de lumea care-l înconjoară mai mult sau mai puțin nemijlocit pe respectivul individ, *adică* oamenii, instituțiile, structurile sociale cu care vine el în contact iar raportarea lui specifică la această lume înseamnă comportamentul lui particular față de oamenii și relațiile sociale în care este angrenat direct. Nu este vorba, așadar de o filosofie propriu-zisă, ci de o înțelegere mai aparte a realității sociale imediate și de comportamentul, de asemenea specific, în raport cu ea.

Întâlnim, de asemenea, frecvent, expresia "nu-i mare filosofie" atunci când cineva se încurcă și nu reușește să rezolve o problemă teoretică sau practică îndeobște ușor de rezolvat sau care nu presupune un efort intelectual sau fizic deosebit; este limpede că aici "filosofia" apare drept ceva dificil și profund spre deosebire de problema în cauză și altele asemănătoare care sunt accesibile oricui. În orice caz, a spune că filosofia este ceva dificil și profund nu este echivalent cu a spune și ce este ea de fapt.

În sfârșit, mai întâlnim expresia "asta de-acuma îi filosofie" atunci când vorbitorul se îndepărtează sensibil de concret sau de problema în discuție și începe să plutească în abstract, în considerații generale sau să coboare prea adânc. Și în acest caz filosofia apare ca ceva deosebit de gândirea curentă asupra lucrurilor, ca ceva dacă nu întotdeauna profund în orice caz general, abstract.

Fiecare din sensurile de mai sus ale cuvântului "filosofie" în limba română și chiar toate la un loc nu ne spun ce este filosofia în sensul ei propriu, așa cum a fost și este înțeleasă în marile sisteme filosofice.

Dramatic, însă, este sau poate părea faptul că nici filosofii înșiși, chiar cei mai mari, nu au căzut de acord asupra a ceea ce înseamnă, în fond filosofia, asupra esenței, originii și finalității ei. Este firesc, de aceea, ca în decursul istoriei, dar mai cu seamă în timpurile moderne, mai scientiste și prag-

Scanned with OKEN Scanner

matice, să fi apărut considerații asupra inutilității filosofiei, ba chiar asupra caracterului ei dăunător pentru om și societate.

Asemenea idei se întâlnesc chiar în lucrările unor gânditori remarcabili, ei înșiși filosofi recunoscuți. Se amintește, deseori, în acest sens opera lui Kant dar, în acest caz, avem de-a face cu o neînțelegere întrucât marele gânditor nu a negat posibilitatea și valoarea filosofiei în general ci doar caracterul de știință, în sens de cunoaștere autentică capabilă să formulèze judecăți sintetice apriori, metafizicii tradiționale alcătuită din psihologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională.

Isaac Newton, însuși, prin celebrul său avertisment "fizică, ferește-te de metafizică" consideră filosofia, dacă nu inutilă, în orice caz o piedică în calea dezvoltării științei pozitive a naturii.

Herbert Spencer, considerat și filosof, de altfel, a aruncat o umbră asupra utilității filosofiei prin acel "Vivere necese est, philosophare non est necesse" formulă pe care Schopenhauer o va inversa: "Philosophare necesse, vivere non est necesse." Formula lui Spencer este, de fapt, o reluare și o amplificare a unui adagio latin antic: "Primum vivere, deinde philosophare!" care exprimă, concentrat, caracterul pragmatic al spiritului roman.

Bertrand Russel, unul din remarcabilii gânditori ai secolului nostru, ironiza și el filosofia dar și știința. Plecând de la faptul real că în secolul nostru are loc o specializare tot mai adâncă în sânul științei care face ca omul de știință să știe tot mai mult despre un domeniu tot mai îngust și ducând raționamentul până la capăt, Russel spune că, la limită, savantul ne va spune *totul despre nimic* iar filosoful, în tentativa lui de a explica lumea în ansamblul ei, ne va spune *nimic despre totul*.

Este evident că filosofia este o gândire despre general, universal (natural și uman), iar noțiunile cu care lucrează filosofia sunt concepte foarte abstracte și generale; de asemenea, "adevărurile filosofice" nu sunt cele în înțelesul obișnuit și nici chiar în cel ale științelor particulare, în primul rând pentru că ele nu pot fi confirmate sau infirmate prin confruntarea cu așa-zisa realitate sau prin metode experimentale, oricât de complexe. De aceea prejudecățile cu privire la filosofie — numeroase și nedrepte, în același timp (ca

Scanned with OKEN Scanner

orice prejudecăți) — se leagă, în principal, de "inutilitatea" ei și de imposibilitatea de a-și confirma sau infirma aserțiunile cu mijloacele cunoașterii comune și cunoașterii științifice; astfel, multora filosofia le apare ca un joc gratuit al minții omenești, pe cât de inutil pe atât, uneori, de dăunător; este abstractă, ruptă de viață, folosește un limbaj ciudat și greu de înțeles pentru majoritatea oamenilor iar multitudinea concepțiilor filosofice care se exclud reciproc amplifică senzația de preocupare gratuită și inutilă.

Sintetizând viziunea pragmatică, utilitaristă asupra filosofiei, un participant la Congresul Mondial de Filosofie de la Brighton (Anglia 1988) afirma că este adevărat că "filosofia nu te ajută să fierbi măcar o varză".

Desigur, o asemenea concepție asupra filosofiei — care este, de fapt, o prejudecată — nu ne ajută să înțelegem ce este filosofia și, la urma urmei, nici nu este greu de combătut. Numeroși au fost gânditorii — fără a fi toți filosofi — care au recunoscut în filosofie o formă fundamentală a culturii umane precum și o manifestare *inevitabilă* a modului uman de a fi.

Spre ilustrare, încă din antichitate, un gânditor ca *Aristotel* considera că omul nu va putea niciodată să înțeleagă lumea și pe sine fără a face apel la filosofie; utilizând un raționament aparent paradoxal, el spunea că avem doar două posibilități: să facem filosofie sau să nu facem filosofie. Oricare din cele două căi ne duc spre același rezultat: facem filosofie. Explicație: și atunci când negăm că facem filosofie acceptăm, tacit, tot o poziție filosofică întrucât nu poți respinge, în mod valabil, o filosofie decât tot printr-o filosofie.

În cultura românească, gânditori de talia lui Eminescu și Blaga au scris pagini memorabile axate pe ideea că filosofia ține de condiția umană însăși, că a renunța la filosofie înseamnă a anula chiar conștiința pe care omul o are despre el însuși și depre raporturile sale cu lumea.

Revenim, de aceea la întrebarea: ce este filosofia?

Scanned with OKEN Scanner

A. În filosofia greacă

Trebuie să precizăm, mai întâi, că termenul "filosofie" n-a desemnat, de-a lungul veacurilor, același lucru.

Un studiu atent al filosofiei antice grecești ne arată că grecii vechi înțelegeau prin filosofie ceva sensibil diferit de ceea ce înțelegem noi astăzi. De aceea este necesară o prezentare sintetică a sensurilor pe care vechii greci le atribuiau filosofiei, prezentare pe care o găsim într-o mică lucrare a filosofului neoplatonic David Armeanul (sec. VI e. n.) intitulată *Prolegomene la filosofie* (Ta prolegomena tēs philosophīas) sau *Introducere în filosofie*.[3] Apoi vom încerca să arătăm ce se înțelege prin filosofie în epocile modernă și contemporană.

În urma unor considerații de tip scolastic, referitoare la regulile logice ale definiției și diviziunii, David Armeanul ajunge la concluzia că, până la el, s-au dat șase definiții filosofiei, suficiente pentru a înțelege ce este aceasta. Ele sunt formulate astfel:

1. Filosofia este cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt (philosophia esti gnosis ton onton hé onta esti).
2. Filosofia este cunoașterea lucrurilor divine și omenești (gnosis teion te kai antropinon pragmaton).
3. Filosofia este pregătire pentru moarte (meléthe thanátou).
4. Filosofia este asemănarea cu divinitatea pe cât îi stă omului în putință (omoiosis teos kata to dinaton antrópós).
5. Filosofia este artă a artelor și știință a științelor (tehné tehnon kai epistemé epistemon).
6. Filosofia este dragoste de înțelepciune (philía sophías).

Ar mai fi fost formulate încă două definiții pe care David însă, le respinge, prima pentru că ar fi doar un joc sofistic iar pe a doua pentru că ar fi deja conținută în definiția a 5-a din cele șase:

---

3) David Armeanul, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

a. filosofia este medicina sufletelor iar medicina este filosofia trupurilor

și

b. filosofia este educație desăvârșită (Platon). Indiferent de definiție, filosofia, de oricare problemă s-ar ocupa, trebuie să răspundă la patru întrebări (puncte) cardinale:

dacă este?
ce este?
de ce fel este?
pentru ce este ?

În ce privește autorii lor, definițiile 1, 2 și 6 David le atribuie lui Pitagora, 3 și 4 lui Platon (prima apare în dialogul Phaidon iar a doua în Theaitetos) iar definiția a 5-a, lui Aristotel. În realitate, filosofii greci au formulat și alte definiții pentru filosofie care nu apar la David Armeanul. Amintim în acest sens, pe următoarele:

1. Filosofia este știința adevărului (theoría tēs aletheías) formulată de Aristotel în Metafizica (II, 2, 993 a).
2. Filosofia este știința teoretică a primelor principii și cauze (epistēmé tōn prōton arhēon kai aitíon theoretiké) pe care o găsim tot la Aristotel ((Metaf. I/A) 2, 982 b).
3. Filosofia este cunoașterea de sine a omului, pe care o găsim la Platon (Charmides, 165 b) sub forma acelui îndemn pus în gura lui Socrate: "cunoaște-te pe tine însuți "(gnōsi seautōn).

Aceste definiții, cu excepția celei care trimite la etimologia cuvântului — filosofia ca dragoste de înțelepciune — n-au fost preluate de filosofia modernă, astfel încât, la un moment dat, filosofia și-a pierdut obiectul așa cum a fost definit de vechii greci; și spunem "obiectul" la singular, întrucât, deși definițiile sunt destul de numeroase ele, de fapt, sunt unitare în natura lor și desemnează filosofia ca aspirație spre înțelepciune și cunoaștere. Și pentru că problematica și obiectul filosofiei grecești au început să fie recuperate în secolul nostru, este

necesar să ne referim, pe scurt, la câteva din definițiile mai importante.[4]

1. **Filosofia este cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt.**

Această definiție David o atribuie lui Pitagora, dar Aristotel ne spune că înțelegerea filosofiei ca teorie a existenței este mai veche și aparține chiar începuturilor filosofiei.

> *Astfel --- scrie el --- obiectul etern al tuturor cercetărilor din vechime și de acum, întrebarea ce se pune întotdeauna este: ce este existența?*[5]

Întrebarea este, într-adevăr, fundamentală pentru întreaga filosofie, întrucât toate marile sisteme filosofice încearcă să răspundă, explicit sau implicit la această întrebare.

Dar ce înțelegeau grecii prin "existență"?

Încă de la începuturile ei — așa cum arăta și Aristotel — filosofia greacă încearcă să descopere un lucru fundamental, acel ceva care să persiste prin toate schimbările, care să nu înceteze să existe vreodată, el însuși fiind, așadar, neschimbat.

Anaximandros va numi acest ceva "apeíron" și va spune că este "nemuritor" și "veșnic tânăr" iar Aristotel îl va numi *existență* (tò ón) sau *existența ca existență* (tè ón hē ón).

Ce este "existența" în concepția filosofiei grecești? Această filosofie a căutat mereu acel fundament al lumii, veșnic și imuabil, acel principiu (arché) care întemeiază totul, din care provin toate și în care se întorc toate. Ea voia să cuprindă "eternul", permanența, ceea ce este dincolo de spațiu și timp. Fără îndoială, lumea sensibilă, realitatea în înțelesul obișnuit, se manifestă în spațiu și timp și a gândi asupra acestei realități este un act filosofic incontestabil dar filosoful grec vroia să descopere ceea ce se află dincolo de această realitate, dincolo, așadar, de spațiu și timp.

---

4) A se consulta: Anton Dumitriu, ***Alethèia*** sau ***Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia Antică***, București, 1981.

5) Aristotel, ***Metafizica***, VII (z) 1, 1028b.

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel a numit — așa cum am arătat — acel ceva "existența" dar a întâmpinat dificultăți insurmontabile atunci când s-a pus problema definirii, adică a determinării mai exacte a existenței. Până la urmă s-a observat că existența nu poate fi definită după cerințele logicii formale, adică "per genus proximum et diferentatiam specificam" întrucât ea este dincolo de orice gen și cuprinde toate genurile posibile; ea nu are gen proxim și, implicit nici diferență specifică.

Ființa (sau existența) spun unii filosofi contemporani (exemplu: Marx, Heidegger) ar fi conceptul cel mai general dar Aristotel spune că "existența nu este un universal" și cum toate conceptele sunt "universale" rezultă că existența nu poate fi un concept general. Existența (Ființa), deci, depășește orice conceptualizare, ea nu poate fi prinsă în nici un concept deși toate conceptele se întemeiază pe ea; ea este izvorul inteligibilității tuturor lucrurilor cunoscute și orice devine inteligibil în măsura în care participă la existență. Dar ea nu poate fi definită: și dacă-i așa, nici nu poate fi cunoscută direct prin intelect întrucât intelectul cunoaște prin concepte. Așadar, pentru gânditorii greci existența ca existență — ens inquantum ens — nefiind un universal, adică un concept, rămâne în afara vorbirii și deci nu poate fi cunoscută direct.

Dar cum ne putem totuși apropia de ea? Existența, va susține Aristotel, se manifestă în moduri multiple, sau cum spune Hegel, "se obiectivează" în diferite manifestări; ea se stratifică în etaje, de la existența însăși până la indivizi (în sens de individuale). Între existența însăși și indivizi se situează o serie întreagă de universale care se includ unele pe altele până la cele mai vaste — categoriile — dincolo de care nu mai există decât necategorialul, adică existența ca existență.

Așadar, unei definiții imposibile a existenței Aristotel îi substituie o tablă de *categorii* (kategoriai ton òntōs) care sunt manifestări generale sau "străluciri" (skemáta) ale acestora și care pot fi cunoscute de intelect; nu putem defini și cunoaște direct existența ca existență dar ne putem apropia de ea prin cunoașterea manifestărilor sale dintre care cele mai importante (generale) sunt categoriile.

Scanned with OKEN Scanner

La Aristotel ele sunt în număr de 10: eidos (esența), cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situația, posesia, acțiunea, pasiunea.

Și Platon va vorbi despre concepte universale aplicabile tuturor lucrurilor sau despre genuri atotcuprinzătoare care ar fi: existența (ón), identitatea (pantòn), diferența (hēteron), schimbarea (kínesis), rezistența (stásis).[6]

Numeroși filosofi și comentatori din antichitate și evul mediu au văzut în categorii expresii ale "modalităților existenței" și au considerat, deci, că aceste "categorii se referă la existența însăși".

Tema existenței (Ființei) ca obiect al filosofiei a fost reluată de unii mari gânditori ai epocii moderne și contemporane; amintim în acest sens pe Hegel, pe Heidegger, iar în filosofia românească s-a remarcat, în acest sens, C. Noica.[7] Sensurile pe care le acordă ei conceptului de Existență (Ființă), depășesc limitele și scopurile acestui curs. În orice caz dificultățile uriașe în determinarea și definirea a ceea ce se numește Existență (Ființă) sunt recunoscute deschis în operele lor. Asemenea dificultăți l-au făcut pe un Wittgenstein să afirme că "există, firește, inexprimabilul" și "despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem".

2. Filosofia este "pregătire pentru moarte", (meléthe thanátou).

David Armeanul consideră că această definiție a fost formulată în funcție de scopul și nu de obiectul filosofiei. Dar un asemenea scop al filosofiei pare destul de bizar pentru omul modern și mai ales pentru cel de azi.

Filosofia modernă se definește mai mult ca o meditație asupra vieții decât asupra morții:

---

6) Platon, *Theaitetos*, 185e.
7) M. Heidegger, în special *Sein und zeit*, Frankfurt, 1977, C. Noica, *Devenirea întru Ființă*.

Homo liber — scrie Spinoza — de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.[8]

Asta nu înseamnă că în filosofia modernă și contemporană nu găsim destule meditații asupra morții, ba chiar există autori care își intitulează unele scrieri cu trimitere directă la tema morții (de exemplu: Maeterlinck, La Mort etc.).

David Armeanul pune această definiție pe picior de egalitate cu celelalte și din motive care țin de școala filosofică de care aparține el însuși ca și de epoca în care a trăit.

Astfel, ca neoplatonic, el înclina spre o întoarcere la mythosurile arhaice care aveau, deseori, în centru tema morții iar ca creștin a fost influențat, în mod direct de eschatologia atât de importantă în creștinism.

Dar ce înțelegeau grecii antici prin "pregătire pentru moarte" și ce înțelege deci David, prin filosofie atunci când acceptă definiția aceasta?

Este evident — și textele o arată clar — că ei nu se refereau la moarte în sensul ei natural, ca moarte a corpului, ca descompunere și dispariție fizică ci înțelegeau prin aceasta o descătușare a sufletului, o eliberare a acestuia de sub tirania simțurilor și a nevoilor naturale ale corpului.

Încă din perioada de început a filosofiei grecești — influențată încă de concepțiile arhaice — s-a făcut deosebirea între corp (sōma) și suflet (nous) considerându-se că trupul este un fel de închisoare (sēma) a sufletului.

Ideea o întâlnim la Pitagora dar și la Heraclit: "În viața și moartea noastră coexistă și viața și moartea. În timp ce noi trăim sufletele mor și sunt îngropate în noi iar când murim sufletele reînvie și trăiesc".[9]

---

8) Spinoza, ***Ethica***, cartea a IV-a, Teorema LXVII, "Omul liber nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte și înțelepciunea lui nu este o meditație asupra morții ci asupra vieții".

9) Cf. Sextus Empiricus, ***Schite pyhroniene***, III, 230.

Scanned with OKEN Scanner

Și Empedocle susținea că "sufletele sunt îmbrăcate cu un veșmânt străin de carne" iar pentru Euripide sōma (corpul) este o sema (închisoare) a sufletului; teza este fundamentală pentru Plotin și discipolii săi — în general pentru neoplatonism — de unde a trecut, cu anumite schimbări și în creștinism.

> *Corpul este o închisoare și nu mormânt și lumea o peșteră și o grotă.*[10]

Mulți autori consideră că unele religii de mistere din perioada arhaică dar și de mai târziu desfășurau ceremonii și ritualuri numeroase plecând de la această idee a deosebirii și opoziției între corp și suflet, scopul fiind eliberarea sufletului.

De exemplu în misterele eleusine inițiații (novicii) erau considerați morți, erau înmormântați (desigur nu la modul propriu) iar în urma diverselor ceremonii se întorceau la viața corporală și puteau participa la *epopteía*, adică la o stare de contemplare, de meditație care se îndrepta, preponderent asupra sufletului însuși; scopul acestor ceremonii era, așadar, *a muri în mod simbolic* pentru a obține apoi *epopteía*, iar această "moarte" însemna de fapt, dominarea simțurilor, degajarea de sensibil, de tot ce ținea de lumea zisă reală sau perceptibilă, considerată iluzorie și înșelătoare. *Meléthe thanátou* desemna acel ansamblu de practici menite să scape sufletul din închisoarea trupului pentru a-l face capabil să se contemple pe sine și pe zei.

Se spune că Socrate era capabil să atingă această stare care — după el — era însuși scopul filosofiei; pentru că, așa cum a rezultat din cele de mai sus, "practicarea morții" sau "pregătirea pentru moarte" era menită să ducă la liniște, la o retragere în sine pentru *cunoașterea de sine*, adică la realizarea acelui îndemn socratic; "cunoaște-te pe tine însuți" (gnōthi seáuton).

---

10) Plotin, ***Enneade***, IV, 8, 3,

Scanned with OKEN Scanner

Socrate stătea în picioare, fără repaos, timp de o zi și o noapte, de la o aurora la alta, fără a închide ochii, nemișcat, în atitudine de meditație ca și cum sufletul se despărțise de corpul său. [11]

De aceea la Platon — unde apare explicit definirea filosofiei ca "pregătire pentru moarte " cunoașterea adevărului, care înseamnă cunoașterea lumii ideilor, a lumii inteligibile, eternă și perfectă, se poate realiza doar prin "închiderea ochilor și astuparea urechilor " adică prin renunțarea totală la simțuri (moartea simțurilor) și prin cufundarea în sine, adică prin ignorarea totală a corpului și a lumii sensibile.

În concluzie, "pregătirea pentru moarte" așa cum era practicată de Socrate și înțeleasă de Platon, era un ansamblu de practici care mergeau de la igiena corporală până la virtuțile sociale și cele filosofice legate de educarea spiritului; adevăratul filosof trebuia să se "purifice", să se elibereze de trecător, iluzoriu și accidental pentru că numai așa se poate ajunge la adevăr, la cumpătare, justiție și înțelepciune.

În toată filosofia greacă este prezent idealul "a trăi aproape de zei" dar el nu rămânea doar un deziderat abstract ci determina un anumit comportament — minuțios elaborat — și, în final, atingerea unei stări ontologice ce conferea ființei umane o dimensiune universală, pentru că, la urma urmei, "pregătirea pentru moarte" avea drept finalitate cunoașterea de sine dar și a ființei ca ființă, a lumii perfecte și eterne. De aceea, această definiție, se întâlnește cu cea care atribuie filosofiei "cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt" iar, mai general, toate definițiile date filosofiei de greci, deși deosebite ca formă, erau unitare în natura și în fondul lor, filosofia apărând în toate ca aspirație specific umană spre înțelepciune și cunoaștere.

---

11) Anlus Gellius, *Noctes Atticae* II, 1; apud Anton Dumitriu, *op cit.*, p. 173

Scanned with OKEN Scanner

3. Filosofia este știința adevărului (Theoría tēs aletheías)

Am ales această definiție a filosofiei pentru sensul ei, la prima vedere, oarecum paradoxal; căci ce sens poate să aibă expresia "știință a adevărului" când noi știm că rezultatul și scopul științei este adevărul, este cunoașterea sau descoperirea lui și atunci ce rost mai are o "știință a adevărului" din moment ce știința ca atare înseamnă chiar descoperirea lui? Ar fi un fel de știință a științei?

Definiția aceasta nu figurează între cele șase ale lui David Armeanul dar Platon și Aristotel (în Metafizica îndeosebi) accentuează asupra acestui sens al filosofiei (ca știință a adevărului).

Sensul acestei definiții poate fi descifrat doar printr-o analiză a ceea ce înțelegeau grecii — inclusiv Platon și Aristotel — prin *adevăr* (aletheía). În concepția lor existau două tipuri de adevăr:

1. Adevărul celor compuse (synteta) care ar fi echivalentul a ceea ce înțelegem noi azi prin adevărul-corespondență pe care tot Aristotel l-a definit. Este vorba despre corespondența între ceea ce spunem (vorbire) și starea de fapt a celor ce există, adică a lucrurilor la care se referă vorbirea; este, deci, adecvarea (adaecquatio) vorbirii la lucru, este o egalitate (egalitas) între intelect și lucru care provine din faptul că există o *omologie* între gândire și "ceea ce există". Acest tip de adevăr este condiționat ontologic, structura realului în care elementele se unesc și se despart se reflectă fidel în gândire și implicit în vorbire; dar el este susceptibil de a fi confundat cu falsul și de aceea este un adevăr "potențial". În orice caz, însă, el depinde de existență, deși este vorba de existența "naturilor compuse" (synteta) adică a lucrurilor formate din mai multe elemente care se pot uni sau separa, pot scade sau crește.

2. Adevărul celor necompuse, simple (asynteta) a indivizibilelor, adică a existenței ca existență. În acest adevăr intelectul se identifică cu obiectul cunoscut, el devine o *identitas*, o identificare a intelectului cu acest obiect.

> *Sufletul este — scrie Aristotel — într-un anume fel, toate cele ce există.*

Scanned with OKEN Scanner

Este adevărul în stare ontologică, este o cunoaștere directă, o pătrundere existențială a eidos-ului (esenței) sau universalului. El se realizează doar, prin ceea ce am numi noi, azi, intuiție intelectuală a obiectului simplu, a formei simple, adică aceea ce este în sine și nu poate să nu fie. Grecii numeau acest fenomen *theoría* adică o contemplare, acea putere a intelectului activ de "a vedea" nemijlocit cele ce există și cu care, prin această viziune se identifică.

În acest caz, cunoașterea adevărului devine o theoría tes aletheías, o contemplare a acestuia care este identică cu contemplarea existenței. Acest adevăr este nesusceptibil de eroare, el este imposibil de a fi altfel decât este; despre cele simple "nu există nici neadevăr nici înșelătorie ci doar ignoranță".

Rezultă că adevărul și existența sunt identice, idee străină mentalității noastre. Platon și Aristotel însă, ca și mulți alți filosofi greci, au afirmat deseori identitatea între existență și adevăr (tò ón și aletheía).

Dacă-i așa, atunci neantul sau nonexistența nu putea fi obiectul filosofiei pentru că obiectul ei este adevărul iar adevărul este identic cu existența (Ființa) iar falsul (pseudos) cu neantul. Ducând ideea mai departe putem conchide că filosofia ca știință a "adevărului" este de fapt filosofia ca "teorie a existenței" și poate că în loc de "știință a adevărului " mai corect ar fi "teorie a adevărului" cuvântul teorie fiind luat, aici, în sensul lui originar de contemplare, de intuire directă.

În sfârșit, mai amintim că filosofia europeană de mai târziu a preluat doar primul gen de adevăr, l-a dezvoltat și l-a transmis și științelor pozitive pe când pe al doilea, identic cu contemplarea directă a esenței — care este filosofia — în general l-a refuzat. Dar ideea identității dintre adevăr și existență s-a menținut până în filosofia Evului Mediu (scolastica).

"Ens et verum convertintur" (Ființa și adevărul sunt convertibile).

"Verum et ens sunt omnio idem" (Adevărul și existența sunt absolut identice) —Toma d'Aquino și tot Toma d'Aquino: "Fiecare lucru are atât adevăr câtă existență are".

Scanned with OKEN Scanner

4. **Filosofia este dragoste de înțelepciune (philía sophías)**

David atribuie această definiție lui Pitagora care, primul, ar fi folosit cuvântul "filosofie"; alții atribuie paternitatea cuvântului lui Heraclit sau chiar lui Socrate. În orice caz el era uzual pe vremea lui Platon și Aristotel.

Această definiție trimite, evident la sensul etimologic al termenului "filosofie" care, în limba română, s-ar traduce chiar prin "dragoste de înțelepciune". El provine — lucru, de altfel cunoscut — din doi termeni greceși: phileo = a căuta; a iubi, de unde philía = iubire, prietenie atracție pentru. . . și sophía = înțelepciune.

Este util să apelăm la analiza semantică a acestui termen în limba și cultura în care își are originea pentru că, uneori, înțelesurile originare ale unui termen s-au perpetuat prin secole, după cum, alteori, ele s-au pierdut sau s-au schimbat.

De aceea vom proceda la o paralelă între sensul actual al expresiei "dragoste de înțelepciune" și implicit, al filosofiei și ceea ce înțelegeau vechii greci prin *philía sophías*.

Să observăm mai întâi că nimeni nu înțelege prin "*filosofie*" dragoste de inteligență ci dragoste de înțelepciune și aceasta pentru că există o deosebire clară între inteligență și înțelepciune.

Considerăm că inteligența este capacitatea de a înțelege și analiza cu mijloace raționale cele mai complicate probleme și situații; este capacitatea de a înțelege repede de a lua o hotărâre și de a acționa optim într-o situație complicată în raport cu natura și oamenii. Inteligența este, prin excelență, analitică, rece și logică; este în general, înnăscută. Credem că Înțelepciunea este ceva mai mult decât inteligența pe care o presupune; este o inteligență bine folosită în raport, îndeosebi cu oamenii. Este un efort de împăcare a cunoașterii cu valorile, mai ales cele morale, dar și cu altele în scopul de a determina și a da un sens vieții. Filosofia, azi, este înțeleasă, deci, ca acel efort de a trasa punți între cunoaștere și valorizare în scopul întemeierii raționale a unor idealuri de viață. Rostul ei nu este de a oferi cunoștințe despre realitate — lucrul acesta cade în sarcina științelor — ci acela de a descoperi sensuri și

Scanned with OKEN Scanner

semnificații ale formelor existenței naturale și sociale în raport cu așteptările și idealurile omului. "Dragostea de înțelepciune" desemnează efortul de a depăși cunoașterea rece și obiectivă a lumii pe care ne-o oferă știința spre descifrarea a ceea ce este omenesc în lume, a acelor sensuri și semnificații ale manifestărilor existenței care pot conferi un rost condiției umane.

Acesta este și sensul pe care îl atribuie cuvântului "filosofie" și C. Noica.[12]

Analiza sensurilor termenilor care alcătuiesc acest cuvânt în limba greacă veche — arată Noica — ridică multe dificultăți. De exemplu, philía a avut, încă de la început sensuri ambigui și conotații multiple.

"Există în acest cuvânt grec de prietenie — scrie Noica — și în ușurința cu care el putea intra în compunere, o putere de evocare pe care nici un termen modern nu o egalează. Astăzi încă, formăm o serie de expresii ce indică "atracție pentru. . . ", "a fi amator de. . . ", "simpatie pentru grupuri de oameni, sisteme de idei, valori" prin prefixul sau sufixul "fil" (francofil, filogerman filofilos = cel ce iubește prietenia, filectros = cel ce iubește dușmănia etc.). Philía a sfârșit prin a indica atracția pentru prietenie".[13]

Apoi el însuși (philía) este un cuvânt compus din rădăcina *phy*, ce înseamnă a produce, a face să se nască și din *physis* — natură în sens larg. Dar *philía* mai poate fi apropiat și de phylon sau *phyle* — rasă, trib, familie (de exemplu filogeneză).

În orice caz, indiferent de origine și de orice asemănare cu alte cuvinte *philía* rămâne o valoare umană exprimând o manifestare a unei porniri sufletești general umane, o aspirație spre împlinire, spre desăvârșire, stimulează tendința spre ceva mai bun; ca valoare umană ea exprimă năzuința nedesăvârșitului spre desăvârșire.

---

12) C. Noica, ***Lysis***. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și de lucruri, București, 1986.

13) C. Noica, ***op cit.*** , p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

Dar numai zeii — spuneau grecii — sunt desăvârșiti, ei reprezintă absolutul. Omul poate doar să tindă spre acest absolut și de aceea omul nu poate fi *sophos* ci doar *philosophos*, nu poate fi desăvârșit ci doar să tindă spre desăvârșire, un îndrăgostit de înțelepciune. Sufletul nostru care — după Socrate și Platon — ne definește ființa noastră specifică, el doar tinde, năzuiește spre bine și spre înțelepciune el nefiind pe de-a-ntregul bun (Platon: Lysis).

La rândul ei *Sophía*, arată Noica "la început denumea orice formă de iscusință. Sfârșește, însă, prin a fixa iscusința omenească dobândită prin știință, prin cunoaștere și înțelegere. Aceasta primează între toate iscusințele omenești".[14] Dar Sophia mai este echivalentă și cu Binele, Frumosul, Rațiunea, Adevărul. Toate acestea sunt componente ale sufletului omenesc — așa cum îl concepea Platon — și deci *philía sophía* apărea ca o dragoste față de toate împreună, este așadar o îngrijire a sufletului. Cu alte cuvinte, filosofia presupune și pleacă de la cunoașterea obiectivă a lumii dar nu ca scop în sine ci în folosul a ceea ce se numește om și al educării tuturor facultăților sale sufletești.

După cum se observă, sensul pe care îl descifrează C. Noica în *philía sophía* grecească, s-a păstrat, în mare parte, și în *filosofia* contemporană. Este acela — repet — al dragostei de înțelepciune înțeleasă ca punte între cunoaștere și valorizare, în scopul stabilirii acelor valori care să confere un sens condiției umane.

Dar mai există un sens al expresiei *philía sophía* pe care îl găsim la David Armeanul și cu care este de acord și Heidegger. David — care nu face decât să reproducă spusele altora — arată că Pitagora — primul care a folosit cuvântul philosophia — a spus că "înțelepciunea este cunoașterea existenței" și David, în consecință, traduce *philosophia* prin "năzuință de înțelegere a ființei". Deci, grecii ar fi înțeles prin sophia și

---

14) C. Noica, *op. cit.*, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

altceva decât au înțeles romanii prin *sapientia* și noi prin înțelepciune.[15]

Heidegger, care s-a ocupat de descifrarea sensurilor originare ale multor termeni din filosofia greacă — derivă cuvântul *philía* din *phileín* = a iubi dar încearcă să-i fixeze sensul așa cum rezultă el din unele texte ale lui Heraclit (care, împreună cu Pitagora, ar fi folosit, primii, termenul de filosofie).

Or, la Heraclit apare expresia *phileín to sofón* iar prin *sofón*, arată Heidegger, era desemnat "existândul reunit în unitate" adică *Ființa*. Rezultă că "phileín to sophon" însemna "o tensiune cercetătoare a celor ce există în unitate" adică, de fapt, o cunoaștere a Ființei; același lucru îl spune și David Armeanul.

Dacă acceptăm acest sens propus de David și Heidegger vom observa că "filosofia ca dragoste de înțelepciune" (în fond ca o cunoaștere a Ființei) este același lucru cu "filosofia ca o cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt" (deci tot a Ființei) ca și cu "filosofia ca știință a adevărului" (în fond, o contemplare a indivizibilelor, deci tot a Ființei) și, în sfârșit, cu "filosofia ca pregătire pentru moarte" care avea ca scop pregătirea sufletului pentru cunoașterea de sine și a Ființei.

Se confirmă încă o dată adevărul că definițiile date de greci filosofiei — deși diferite ca formă — sunt unitare în natura și fondul lor întrucât toate trimit la aspirația profund și specific umană spre înțelepciune și cunoașterea Ființei (Existenței). Dacă-i așa, nici sensurile pe care le atribuie *philia sophiei*, Noica și Heidegger, nu se deosebesc prea mult.

Și acum să riscăm două definiții ale filosofiei acceptate astăzi.

a) Filosofia este un demers intelectual care fundează — pe baza unei cunoașteri obiectiv-valabile și a experienței umane — imaginea unitară a universului în vederea determinării sensului condiției umane.

---

15) Vezi Anton Dumitriu, *Alethèia*, p. 149.

b) Filosofia este o concepție generală despre lume, un corp unitar, sistematic, de cunoștințe, de idei asupra lumii privită ca totalitate, în unitatea determinărilor sale esențiale, plus o luare de atitudine în fața acestei imagini.

Putem accepta aceste definiții cu rezerva că vom înțelege mai bine ce este filosofia, specificul ei, atunci când o vom raporta la alte forme importante ale cunoașterii umane ca știința, religia, arta etc.

De asemenea, aceste definiții nu se contrazic, nu elimină ci includ diferitele definiții care s-au dat filosofiei de-a lungul istoriei sale (în afara celor deja amintite până acum). De exemplu:

Filosofia este năzuința spre virtute (Stoicii).

Filosofia este *ancilla theologiae* (Evul Mediu).

Știința conceptuală cu privire la existent: Dumnezeu, natura, omul (F. Bacon).

— cunoaștere a rațiunii din pure concepte (Kant).

— știința despre scopurile ultime ale rațiunii umane (Kant).

— concepere atemporală, inclusiv a timpului și a tuturor lucrurilor potrivit determinării lor veșnice (Hegel — și ca știință a absolutului).

— cunoaștere complet unificată (Spencer).

— Artă în ceea ce privește scopurile și producția ei. Însă mijlocul, prezentarea în concepte, ea îl are în comun cu știința (Nietzsche) etc.

— Filozofarea este ca o trezire din starea de dependență față de nevoile vieții (K. Jaspers).

— Filosofia este un act de voință, un act de trăire; că propriu-zis a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale,. . . înseamnă a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuți, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos. (Nae Ionescu)

Deci, o mare diversitate de moduri (feluri) de a concepe filosofia, diversitate pe care unii o folosesc ca argument pentru a nega un obiect și un specific filosofiei. Nu putem fi de acord cu asemenea poziție nu pentru că am fi obligați să ne apărăm profesiunea ci pentru că, realmente, toate sistemele filosofice și

Scanned with OKEN Scanner

toate modurile de a concepe filosofia au ceva comun — așa cum am văzut.

Fără îndoială că acest ceva comun poate fi determinat doar în urma unui studiu îndelungat al celor mai importante sisteme filosofice — și în general, este bine să ne aplecăm mai ales asupra marilor filosofi și mai puțin asupra epigonilor sau a celor secundari sau electici — dar un studiu dublat de putere de sinteză pentru a nu ne pierde în amănunte care ne-ar duce la concluzia că deosebirile între sisteme sunt absolute.

Dar nici nu putem ignora diferențele pentru că tocmai acestea dau frumusețe și — uneori — unicitate concepțiilor filosofiei. De aceea în continuare vom trata despre: conceptul de filosofie.

B. În filosofia de azi

I. Și azi — ca și în alte perioade istorice — concepțiile filosofice formează o mulțime eterogenă (extrem de eterogenă, chiar) nu numai în ceea ce privește ideile ca atare dar chiar în ceea ce privește modul de a concepe și elabora filosofia, mergând de la o imagine clasică asupra filosofiei până la moduri cu totul noi, apărute în zilele noastre. Să enumerăm principalele moduri de a concepe și elabora filosofia azi:

1. Filosofia ca metafizică
2. Filosofia ca imagine asupra lumii obiective
3. Filosofia ca raționalizare a istoriei
4. Filosofia ca lămurire a inserției subiectivității în lume
5. Filosofia ca reflecție asupra trăirilor personale
6. Filosofia ca analiză logică a științei.

1. Filosofia ca metafizică. Este un mod clasic de a concepe filosofia care a fost impus — îndeosebi — de Aristotel. Metafizica trimite la sensul etimologic al termenului, adică este acea preocupare inevitabilă, structurală, a rațiunii umane, de a trece spre și de a determina ceea ce se află dincolo de lumea sensibilă, de experiența noastră și, în general, de ceea ce ne oferă organele de simț. Aproape toate marile sisteme filosofice ale antichității și primei părți a epocii moderne au fost — din acest punct de vedere — metafizici.

Scanned with OKEN Scanner

Începând cu secolul XVIII îndeosebi, a început să fie contestată metafizica, negându-i-se capacitatea de a oferi cunoștințe veritabile și chiar calitatea ei de formă aparte de cunoaștere.

Primele contestații au venit din direcția științei — Galilei — în special Newton.

Dar ea a ieșit mult slăbită în urma criticii unui filosof: Kant (în Critica Rațiunii Pure).

În esență, Kant arată că metafizica tradițională cuprindea psihologia speculativă, cosmologia speculativă și teologia speculativă și în urma unei analize atente a propozițiilor lor fundamentale el a ajuns la concluzia că prima conține paralogisme, a doua duce inevitabil la antinomii, iar a treia recurge la argumente false; ==> Metafizica va fi posibilă doar ca critică, adică analiză a facultăților noastre de cunoaștere — care sunt apriori. . . etc.

Am spus că metafizica a ieșit mult slăbită în urma atacului kantian, iar argumentele lui Kant continuă să aibă și azi influență; astfel încât orice încercare de reluare a tradiției marii metafizici se realizează, azi, ținând cont — explicit sau implicit — de critica și argumentele lui Kant.

Este greu — de exemplu — să mai fie susținută, azi, o metafizică de tip hegelian, în care propozițiile de bază să nu aibă nici o legătură cu ceea ce numim experiență — chiar în sens foarte larg — sau, mai ales, cu subiectivitatea umană. Hegel a pretins că el doar a povestit (a descris), de pe poziția unui observator absolut neutru, avatarurile ideii absolute, etapele desfășurării (alienării) ei care s-au dovedit a fi natura, societatea, istoria. El a respins acuzația că în această "povestire" s-ar fi infiltrat și elemente ale propriei subiectivități.

Or, critica lui Kant se îndreaptă tocmai împotriva unor astfel de metafizici, nemaivorbind de exigențele pozitivismului, de mai târziu. Nu este posibil — spune, în fond, Kant — să cunoști și să formulezi judecăți valabile despre lumea aflată total în afara subiectului (lucru în sine); nu este posibilă nici un fel de cunoaștere fără aportul structurilor conștiinței. Dacă este așa, atunci și metafizica — dacă vrea

Scanned with OKEN Scanner

să fie cunoaștere (să aibă loc sub soare) trebuie să ia în seamă aceste structuri, iar în cunoștințele de orice fel trebuie distins aportul acestei structuri.

Kant a acceptat metafizica doar ca critică a rațiunii pure,dar exigențele lui — analizate atent — nu ar exclude nici posibilitatea unei metafizici într-un sens mai larg, mai aproape de cel tradițional.

De la o asemenea citire a lui Kant pleacă filosoful german *Dieter Henrich* într-o încercare notabilă de a reactiva metafizica.

Mai precis, el pleacă de la ideea kantiană conform căreia "fiecare gândește, totuși, ceva despre sufletul său" și de aici derivă teza că edificiul metafizicii se poate sprijini pe "conștiința de sine".

Cum anume? Omul se raportează și la sine și la lume. Dar el însuși face parte din lume, de aceea subiectul cunoscător se întâlnește pe sine atât ca entitate separată de lume (ca subiect față de lume în întregime) cât și ca persoană în lume. De unde rezultă că în orice raportare a conștiinței la lume este implicată o "relație cu sine". Regăsim cu această ocazie scopul implicit sau explicit al oricărei filosofii: descoperirea omenescului în lume, preluarea de către conștiință a lumii, dar nu a lumii ca realitate indiferentă față de conștiință (asta, face știința) ci a esențelor umane din lume, a lumii în ceea ce are ea omenesc și neindiferent față de conștiință.

În sprijinul tezei sale D. Henrich aduce argumente din poziția unor oameni de știință care — într-o măsură tot mai mare — afirmă că, în formularea celor mai "neutre" adevăruri din știință este implicată subiectivitatea (Thomas Nagel — "Subiectivitatea nu se reduce doar la folosirea persoanei I-a singular", John Perry, David Lewis, Hector Neri Castaneda. . .). De exemplu "referința" însăși implică o "raportare la sine" care trimite la o "conștiință de sine" iar conceptul de adevăr, de asemenea, include posibilitatea "raportării la sine". . . .

Așadar, această căutare și găsire a subiectivității în lume poate întemeia o noua metafizică fără a ignora exigențele kantiene.

Scanned with OKEN Scanner

2. Filosofia ca imagine a lumii obiective. Este una din cele mai vechi accepțiuni ce s-au dat filosofiei, accepțiune care o apropie mult de știință. Aristotel, este, în istoria filosofiei, cel mai important gânditor care a conceput filosofia în acest fel (Metafizica). Pentru el filosofia este știința cauzelor și principiilor prime, știința despre ființa ca ființă, existența ca existență. De aceea filosofia este și știință supremă.

"Există o știință care consideră atât Ființa ca ființă, cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință specială, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, și fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice. De vreme ce, însă, noi suntem în căutarea supremelor principii și cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuiește în sine și prin sine".[16]

Aproape toate ontologiile clasice dar și diferitele teorii cosmologice și-au propus să redea (descrie) lumea ca realitate independentă față de trăirile subiectului. Acest ideal a continuat să străbată toată cosmologia modernă și contemporană în timp ce filosofia ca tablou al lumii obiective a cunoscut o perioadă de eclipsă. Ea s-a datorat, mai ales, influenței pozitivismului, existențialismului și filosofiei vieții (Lebensphilosophie).

Astăzi însă asistăm la o revenire a filosofiei concepută în stilul lui Aristotel context în care se critică acele "forme de uitare a lumii în sine"și se cere recuperarea acestei lumi în sistemele filosofice. Semnificativă, din acest punct de vedere, este concepția lui *Bolzano* (Was ist philosophie?) concepție care a apărut ca o reacție la subiectivizarea excesivă a lumii din unele doctrine filosofice începând, mai ales, cu secolul trecut.

Dar începutul l-a făcut Kant cu teoria sa a judecăților sintetice apriori, prin care s-a inițiat o subiectivizare inacceptabilă a lumii. Ea se realizează, în primul rând, prin punerea adevărului (universal și

16) ***Metafizica,*** Editura Academiei, București, 1965, 100 3a.

Scanned with OKEN Scanner

necesar) în dependență față de structurile subiectului și se încheie prin punerea lumii în dependență față de contingențele subiectului.

Dar temeiul ultim al adevărului — afirmă Bolzano — nu se află în subiect ci în obiect, adevărul însuși fiind obiectiv. De aceea, filosofia este chemată să dezvăluie tocmai acest temei ultim al "corelației adevărurilor obiective".

"Filosofia este știința despre corelația obiectivă a tuturor acelor adevăruri în ale căror temeiuri ultime ne facem o sarcină și pătrundem după posibilități, pentru ca, prin aceasta, să devenim mai înțelepți și mai buni".[17]

Este afirmată aici, în mod limpede, distincția între o lume în sine, în afară și independentă de noi și ceea ce trece prin facultățile noastre pe calea gândirii, vorbirii și reprezentării.

Această tentativă de a reda o imagine obiectivă a lumii prin filosofie o găsim și în concepția structuralistă; aici, chiar subiectul devine o parte a lumii obiective (un obiect).

3. Filosofia ca raționalizare a istoriei. Este veche ideea că, realitatea nu este aceea care se vede din cel puțin două motive:

— în spatele ei s-ar afla o rațiune "ascunsă"

— obiectele ar fi o împlinire (o realizare) doar, a unor posibilități din multe altele nerealizate și ar conține o altă serie de posibilități ce ar merita studiate. Numai rațiunea noastră ar putea realiza această confruntare între ceea ce se vede și propriile exigențe (care ar fi cam aceleași cu ale rațiunii ascunse) și între ceea ce este dat și posibilitățile neutilizate sau cele aflate în acest dat. Or, tocmai acesta ar fi rostul filosofiei, de a raționaliza istoria, în sens larg. Reprezentanții semnificativi ai unei asemenea concepeți a filosofiei ar fi Hegel și "gândirea critică din secolul nostru".

Hegel este primul care a conceput filosofia ca o raționalizare a istoriei:

---

17) p. 30, Wien, 1849.

Scanned with OKEN Scanner

Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filosofiei este aici gândul — primordial în simplitatea lui — că raţiunea stăpâneşte lumea şi că, deci şi istoria universală are o desfăşurare raţională.[18]

(Ce este real este raţional şi ce este raţional este real.) Gândirea critică din secolul nostru a preluat de la Hegel ideea că datul trebuie confruntat permanent cu cerinţele raţiunii, extinzând, deci, confruntarea raţiunii cu întreaga "realitate" şi nu numai cu istoria (sau, dacă vreţi, istoria a fost înţeleasă în sensul cel mai larg, ca evoluţie a "obiectivului").

"Gândirea" sau "teoria critică"este deci acea tentativă de a confrunta permanent ceea ce este cu posibilităţile sale neutilizate şi critică datul în numele posibilităţilor de raţionalizare. H. Marcuse, T. Adorno şi Habermas sunt reprezentanţi tipici ai acestei direcţii în filosofie.

"Forma în care obiectele apar nemijlocit — scrie Marcuse — nu este însă adevărata lor formă. Ceea ce este simplu dat este mai întâi negativ, altceva decât posibilităţile sale reale."[19]

Adorno a ales teoria *marxisto—freudiană a alienării* drept structură raţională normativă cu care trebuie confirmată istoria empirică,iar Habermas a înlocuit această bază cu o *bază comunicativă*, adică cu acele structuri raţionale ce se constituie în relaţia comunicativă dintre subiecţii socializanţi ce îşi trăiesc viaţa în mod cultural. El a distins în această lume a comunicării mai multe tipuri de raţionalitate cu care trebuie confruntat datul ("istoria empirică") şi a pus bazele unei teorii a raţionalizării pe care o vede ca un nucleu al filosofiei.

4. Filosofia ca lămurire a inserţiei subiectivităţii în lume. Acest statut al filosofiei a fost întemeiat de Husserl. El considera că ştiinţa, prin "naturalismul" său, transformă totul în fapte de experienţă exterioară dar scapă — pe această cale — tocmai sensul şi fundamentul, "istorismul" aceleiaşi ştiinţe, iar

18) *Prelegeri de filosofie, istorie,* Editura Academiei, Bucureşti, 1968,p. 12.
19) *Vernunft únd Revolution; Luchterhand Dormstadt und Nenwies*, 1974, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

faptele vieții empirice ca absolute, ca date necondiționate și iarăși îi scapă sensul și implicit fundamentul. Tocmai filosofia este aceea care trebuie să meargă la sens, la fundamentul faptelor și acestea se află în planul subiectivității transcendentale, al conștiinței. Ego-ul transcendental este fundamentul în funcție de care se constituie lumea.

Într-un studiu celebru "Filosofia ca știință riguroasă" Husserl atribuie filosofiei tocmai această funcție de lămurire a fundamentului științei pentru a determina sensul conceptelor științifice moderne. Până la urmă Husserl a găsit sensul și fundamentul faptelor și ale conceptelor științei în conștiința istoriei și timpului.

Heidegger va merge și mai departe și va declara tranșant ca ontologia Ființei și Ființării este dependentă de ontologia Ființării numită om (Dasein).

Gadamer a inițiat "hermeneutica filosofică" care pune problema găsirii "prealabilului" sistemelor conceptuale pentru a le determina sensul. Este o direcție importantă în filosofia de azi.

5. Filosofia ca reflecție asupra trăirilor personale. Trăirile personale au constituit un obiect și o materie primă inepuizabilă pentru literatura beletristică din toate timpurile. Filosofia a dat mai puțină atenție acestor trăiri tocmai pentru că ea urmărea "adevărul" adică o imagine cât mai obiectivă a lumii.

Au existat, fără îndoială și analize ale trăirilor personale în istoria filosofiei (de exemplu: stoici, Descartes ș. a.) dar scopul era ca prin ele sau dincolo de ele să fie găsit, totuși, acel adevăr care nu mai depinde de subiect.

Kierkegaard însă, definește filosofia însăși ca reflecție asupra trăirilor personale. Filosofia speculativă, adică acea filosofie care caută adevărul în inima existenței realizează, în fond, o substituire; anume, dat fiind faptul că ea folosește inevitabil "limbajul abstracției" se petrece o substituire a existenței prin conceptul ei. "Gândirea obiectivă" nu este posibilă fără această substituire dar asta înseamnă că niciodată nu vom ajunge la existența adevărată sau "autentică"...

De aceea gândirii obiective trebuie să-i opunem "gândirea subiectivă".

Scanned with OKEN Scanner

În timp ce gândirii obiective îi sunt indiferente subiectul care gândește și existența lui, gânditorul subiectiv are interes esențial ca existent în propria sa gândire, există în ea. De aceea, gândirea sa are un alt fel de reflexie, cea a interiorității, a posesiei, prin care ea aparține subiectului și nu altcuiva.[20]

De aceea "subiectivitatea este adevărul", adevărul se află în subiect și nu altundeva.

Filosofia speculativă nu numai că nu poate ajunge la existența autentică dar ea nu poate reda nici avatarurile trăirii de către individ a condiției sale de viață. La urma urmei scopul reflexiei este atingerea, de către individ, a unei existențe autentice (în sens stoic?) fapt ce nu se poate realiza decât pe baza reflexiei asupra propriilor noastre trăiri și aceasta este chiar filosofia.

6. Filosofia ca analiză logică a științei. Este o accepțiune larg răspândită astăzi, mai ales printre filosofii puternic influențați de duhul științei ca și printre filosofii ce vin din direcția științei. Toți adepții acestei înțelegeri a filosofiei ca analiză logică a științei, sunt de acord că filozofia nu poate accede la o cunoaștere pozitivă a lumii (a naturii) întrucât aceasta este o sarcină a științei și este posibilă doar în cadrul științei. Dar știința trebuie să se bazeze pe experiment, observație, demonstrație și calcul matematic. Asta înseamnă că idealul oricărei științe este obiectivitatea (absolută?) adică excluderea oricărui element ce ar putea veni din direcția subiectivității și ar distorsiona rezultatele. Or, în metafizică și mistică există numeroase asemenea elemente iar știința trebuie să se ferească de ele. Sarcina filosofiei tocmai aceasta este: să apere știința de eventualele influențe din partea metafizicii (speculației) și misticii. În acest sens, filosofia — pe calea analizei logico-lingvistice — trebuie să determine ce este știința și să o deosebească clar de non-știință. Este — într-un fel — firesc ca cei care înțeleg filosofia doar ca analiză logică a limbajului științei să definească cunoașterea, în general, ca fiind cunoaștere științifică.

---

20) Kierkegaard, ***Religion der Tot,*** Alfred Korner Verlag, Stuttgart,1948, p. 207.

Scanned with OKEN Scanner

Un asemenea mod de înțelegere a filosofiei ca analiză logică a științei apare clar exprimat la Wittgenstein în "Tractatus logico-philosophicus".

> *Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândirii. Filosofia nu este o doctrină ci o* ***activitate****. O operă filosofică constă în esență, din elucidări. Rezultatul filosofiei nu este un număr de "propoziții filosofice" ci faptul că propozițiile se clarifică" (4,112).*

Dar există o anumită evoluție în conceperea filosofiei ca analiză logică a științei datorită faptului că știința însăși a fost privită din mai multe puncte de vedere. Astfel, știința a fost definită pe linia *produsului* ei (Carnap) apoi din perspectiva *producerii* ei (Popper) a dinamicii ei ca întreg (Quine) apoi a dependenței ei de relații și interacțiuni sociale (Kuhn). În consecință, cunoașterea n-a mai fost identificată ca cunoaștere științifică, cea de a doua fiind integrată în prima, dar raportată și la contexte epistemologice și sociale mai largi. Era firesc ca și filosofia, înțeleasă ca analiză logică a științei, să sufere modificări. Astfel, domeniul ei s-a amplificat și a cuprins și aspectele semantice și pragmatice ale structurii și dinamicii științei: și pentru că știința azi, este instrumentul cel mai puternic și eficace de inserție a omului în existență, filosofia legată de ea a ajuns și la interogația proprie filosofiei dintotdeauna privind modul uman de inserție în condițiile lumii.

C. Problema legitimității și comparării sistemelor filosofice

Așadar, există feluri foarte diverse de a concepe, azi, filosofia (și de a o practica). Sunt ele toate legitime sau unele trimit la pseudo-filosofie?

Sunt, pentru că îndeplinesc cel puțin două caracteristici formale ale filosofiei dintotdeauna:

1. *Integrează problema în întregul existenței*, adică angajează, direct sau indirect, explicit sau implicit, perspectiva întregului, trimit la totalitate, la ansamblu.

Scanned with OKEN Scanner

2. *Privesc ceea ce este sub aspectul modului de a fi* — adică trimit la existența ca existență și ființa ca ființă.

Legitimitatea sistemelor filosofice diferite mai poate fi demonstrată și din o altă perspectivă; anume, evidențiind *unitatea* diferitelor teme ale filosofiei, și, pe această bază posibilitatea și chiar necesitatea filosofiei "sistematice". Această tentativă o găsim de exemplu, la filosoful german *Wilfried Härle* care a constatat, mai întâi, diversitatea tematică a filosofiilor; astfel, avem:

1. Filosofii care au ca temă centrală "*lumea*" plecând de la argumentul că lumea este orizontul inevitabil al oricărei reflecții filosofice;

2. Filosofii care au ca temă centrală "*omul*" plecând de la argumentul că fără om orice filosofie își pierde sensul;

3. Filosofii care au ca temă centrală "divinitatea" plecând de la argumentul că toate se întemeiază, în ultimă instanță, pe Dumnezeu;

4. Filosofii care au ca temă centrală "ființa", plecând de la argumentul că toate țin, înainte de orice, de ființă;

5. Filosofii care au ca temă centrală "cunoașterea", plecând de la argumentul că înainte de orice filosofia trebuie să elucideze cunoașterea;

6. Filosofii care au ca temă centrală "limba", plecând de la argumentul că mediul cunoașterii este limba;

7. Filosofii care au ca temă centrală "logica", plecând de la argumentul că și operația simplă a determinării obiectelor implică reguli de logică;

8. Filosofii care au ca temă centrală "intențiile", plecând de la argumentul că orice act psihic este, în cazul omului, intențional.

Așadar, domină diversitatea, o diversitate reală întrucât argumentele dintr-o specie de filosofie nu pot anula argumentele filosofilor dintr-o altă specie rezultatul competiției fiind, de obicei, remiză.

La toate acestea W. Härle observă că temele nu sunt absolut izolate sau independente unele față de altele ci pot fi organizate în anumite scheme: astfel, avem schema triadică a semioticii: "limba, logica, intențiile" iar "cunoașterea" este prezentă în toate temele

fundamentale ale filosofiei ca și în fiecare din capitolele semioticii și semanticii. Până la urmă putem observa că toate marile teme ale filosofiei pot fi organizate într-o "structură" cuprizătoare care legitimează toate speciile de filosofie și, în plus, ne arată că:

a. Temele filosofiei se ierarhizează.

b. Fiecare temă trebuie preluată în locul adecvat pentru a se evita situația ca o temă să devină metatemă și să constrângă o alta la limitare.

c. Este posibil un dialog între diferite puncte de sprijin istoric, încât alegerea unuia este eliberată de arbitrar.

În legătură cu aceasta sunt utile câteva considerații privind dezacordul în filosofie. Dezacordul filosofic este cel mai profund. El merge de la diferență, opoziții, până la conflicte pragmatice.

Unii au enumerat mai multe cauze ale acestui dezacord:

1. *epistemologice;* Exemplu: pozitivistul recunoaște drept cunoștințe cele care se bazează pe propoziții protocol, raționalistul pe cele ce rezultă din intuiția intelectuală, diferitele filosofii extrapolează diferite modele de realitate: biomorfe, sociomorfe, tehnomorfe etc.

2. *psihologice*: diferitele filosofii proiectează diferite inte-rese, comportamente valorice, determinări ale voinței, fapte vitale.

3. *socio-psihologice*: ele țin de educația, voința și tendințele grupurilor.

4. *biologice*: ele țin de reacții sufletești diferite ale filosofilor în funcție de diferențele lor organice.

5. *metafizice: au premise în tradiții de interpretare a lumii.*

6. *contextuale*: țin de "idolii" ce se asumă.

Sunt posibile mai multe atitudini în fața acestei diversități opoziții:

— *bagatelizarea:* "toate filosofiile spun, până la urmă, același lucru;"

— *relativizarea valorii* — fiecare are filosofia sa care caută, prin aceasta, valoare;

— *asocierea la un punct de vedere;*

Scanned with OKEN Scanner

— *formarea unui punct de vedere propriu* în filosofie căutând în același timp să înțelegi cauzele dezacordului filosofic.

În istoria filosofiei s-a încercat depășirea dezacordului prin:

a. — *forță* — au fost interzise unele concepții filosofice și unii autori,

b. — *propagandă susținută* pentru anumite filosofii. Ambele cu succese temporare, pentru că nimeni nu poate controla reflexia filosofică.

În "Filosofie și argument" (1959) Henry Johnstone a descris principalele poziții prototipice în jurul dezacordului filosofic.

a. dezacordul este unul pur verbal iar disputa filosofică este o "logomachie".

b. dezacordul este un fel de "joc" iar disputa este o controversă în care adversarii urmăresc câștigarea jocului.

c. disputa și, mai profund, dezacordul, țin de comunicare, adică partenerii folosesc limbaje diferite.

d. dezacordul filosofic nu este real ci "personal"; ancorat în intuiții, opțiuni, imaginație.

e. filosoful rival este recunoscut ca un partener într-o întreprindere comună al cărei țel este căutarea adevărului sau a unei soluții la probleme specifice.

Așadar există multe feluri de a concepe și practica filosofia care, de cele mai multe ori, se înfruntă, se contestă reciproc, uneori total. Nici această contestare și excludere reciprocă nu probează ilegitimitatea diferitelor moduri de a concepe și practica filosofia din cel puțin două considerente:

1. fiecare se apleacă asupra unei problematici reale a filosofiei încercând să reconstruiască domeniul ei de ansamblu.

2. Problematica filosofiei este ea însăși variabilă, susceptibilă de înnoiri pentru că existența însăși este inepuizabilă (ca și cunoașterea ei).

Scanned with OKEN Scanner

* * *

Acum vom ridica o problemă pe cât de interesantă pe atât de greu de rezolvat.

Pentru un cunoscător adânc al filosofiei și al istoriei ei, această problemă n-are obiect, sau ar fi o problemă fără sens, o întrebare "care nu întreabă nimic".

Dar pentru studenții la filosofie ea trebuie pusă. Este vorba despre problema sensibilă a comparării diferitelor filosofii, problema depășirii unei filosofii de către alta, adică — mai pe scurt — problema ierarhizării sistemelor filosofice în funcție de valoarea lor.

Un răspuns general valabil este greu de dat, aproape imposibil; cu alte cuvinte, nu avem o schemă generală sau un sistem de referință absolut în raport cu care să apreciem o filosofie sau alta.

Este relativ mai ușor când comparăm două (sau mai multe) sisteme filosofice anumite între ele și problema devine și mai simplă când ele abordează aceeași problematică și devin, realmente comparabile. În acest caz am putea formula două exigențe în funcție de care putem aprecia că o filosofie depășește o alta sau alte filosofii.

Aceste două exigențe ar fi:

a) când rezolvă mai bine problematica pusă în joc.

b) când indică și explică limitările filosofiei (filosofiilor) rivale.

Exigența a doua este — între anumite limite — mai ușor de îndeplinit. În ceea ce privește prima exigență ea se prelungește în alte întrebări: cum putem noi stabili că o filosofie rezolvă mai

Scanned with OKEN Scanner

bine o problematică decât altele? Cum testăm, la urma urmei, o filosofie?

Putem propune mai multe instanțe de testare a filosofiei (a valorii și eventual, a superiorității unei filosofii în raport cu altele).

a) *Experiența*: Dar este o instanță relativă, date fiind raporturile, uneori foarte vagi, ale sistemelor filosofice cu experiența. Blaga spunea chiar că experiența, pentru filosofie, constituie, deseori, doar un simplu pretext în crearea unei lumi care poate lumina și resemnifica experiența însăși. Apoi, se știe de multă vreme (Hume, Kant etc.) că experiența este mereu "zonală", limitată și nu poate verifica cu adevărat propoziții generale după cum nici nu le poate întemeia. Această incapacitate a experienței se manifestă și în legătură cu unele teorii foarte generale ale științei și cu atât mai mult apare această limită a ei în raport cu propozițiile filosofice.

Apoi, chiar când confirmă unele din aceste propoziții; este vorba de o confirmare oarecum aparte care nu duce la certitudinea de care se bucură propozițiile matematicii, logicii și chiar ale științelor empirice.

În al treilea rând, — așa cum arată Peirce — experiența însăși prezintă atât regularități cât și neregularități încât, iarăși, nu poate testa propozițiile generale ale filosofiei.

Toate acestea nu anulează experienței, funcția de instanță de testare a filosofiei, pentru că este limpede că vom prefera o filosofie care este confirmată — într-un fel sau altul — de experiența alteia care ar fi total ruptă de ea. Ar mai rămâne de definit experiența însăși.

b) *Evidența*. Este utilă pentru filosofiile mai apropiate de experiență și de cunoașterea comună dar, devine neconcludentă pe măsură ce propozițiile filosofice se referă la realități tot mai complexe sau mai abstracte. Exemplu: propozițiile filosofiei sociale de azi. Apoi, epistemologia contemporană a semnalat existența a așa-zisei "evidențe incerte" a multor propoziții.

c) *Consecințele unei filosofii*. S-ar părea că este instanța cea mai bună de testare a unor filosofii. Experiența și evidența

Scanned with OKEN Scanner

putea fi rareori aplicate la întregul unei filosofii și, mai frecvent, la anumite părți ale ei.

O testare prin consecințe, însă, vizează o filosofie în întregimea ei, întreaga ei articulație interioară. Consecințele se pot manifesta și, ca atare, analiza în două direcții:

a. consecințe în dezlegarea de probleme teoretice

b. consecințe în rezolvarea de probleme practice.

a. Spuneam, cu altă ocazie, că, pentru ca o concepție despre lume a unui individ sau grup de indivizi să fie și filosofie trebuie — între altele — sa ai o anumită utilitata în viață. Poate fi și o utilitate în sens mai pragmatic dar, mai frecvent, o utilitate în plan spiritual, moral, etc. adică să răspundă unor întrebări și probleme de ordin rațional, etic și sufletesc. În acest sens putem vorbi de capacitatea unei filosofii de a dezlega probleme și putem tria între filosofii rivale plecând de la acest criteriu.

b) Putem, fără îndoială, să triem între filosofii diverse și analizând consecințele lor în rezolvarea de probleme practice. Nu este vorba, însă, de sfera practicului empiric, a problemelor vieții cotidiene ci de consecințe în plan social mai larg. Mai precis, este vorba întâi de doctrinele sociale, pe care le găsim exprimate explicit sau implicit, în majoritatea marilor sisteme filosofice. Apoi, de concepțiile gnoseologice, care pot influența într-un sens sau altul chiar cunoașterea științifică dintr-o epocă.

Să aplicăm, de exemplu, acest criteriu al consecințelor în rezolvarea unor probleme practice (practicul înțeles ca mai sus) în cazul unei filosofii atât de influente în epoca noastră ca *marxismul*.

Marxismul a plecat de la o problematică foarte modernă — cea a înstrăinării (alienării) — fapt ce a legat-o de marile tradiții umaniste ale lumii moderne.

Nu discutăm aici nici legătura lui cu experiența, nici eventuala evidență a unora din aserțiunile sale ci ne referim doar la consecințele lui în plan practic.

Aceste consecințe ale marxismului — mai ales în varianta lui leninistă — au fost dramatice.

Scanned with OKEN Scanner

În sfera cunoașterii, marxismul a simplificat excesiv procesul cunoașterii făcându-l dependent doar de așa-zisa practică social-istorică în timp ce el s-a dovedit dependent și de factori considerați secundari ca imaginația, dialogul, critica continuă sau tehnologia; aceasta nu a putut stimula procesul real al cunoașterii.

În sfera socială a dus la legitimarea și instaurarea unor societăți totalitare în care înstrăinarea — pe care, teoretic, marxismul și-a propus s-o lichideze — a devenit absolută. În numele marxismului s-au instaurat despoții cu caracter oriental (aproape); libertatea individuală a fost complet anihilată în numele unei societăți raționale și al binelui public, al egalității și echității, etc.

Unii au pus acest fapt pe seama deosebirii dintre o filosofie și aplicațiile ei, adică filosofia, în sine, n-ar conține posibilitatea unor asemenea consecințe iar consecințele s-ar datora, exclusiv, celor care au pus-o în practică (Lenin, Stalin, Ceaușescu etc.).

O asemenea teză nu se poate susține din cel puțin două motive:

1. consecințele sunt de o prea mare amploare
2. ele s-au repetat ori de câte ori s-a încercat aplicarea acestei filosofii.

Și, la urma urmei, putem evidenția, la o analiză nu prea profundă, lacunele lăuntrice ale filosofiei marxiste care conțin în germene consecințele dramatice, în plan social, pe care le cunoaștem. De exemplu:

— omul este redus doar la dimensiunea muncii

— societatea este redusă doar la dinamica forțelor de producție

— teoria dictaturii proletariatului și a distrugerii totale a statului anterior etc.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

ÎNCEPUTURILE ȘI ORIGINEA FILOSOFIEI

Unii gânditori contemporani fac — tot mai frecvent și pe bună dreptate — o deosebire netă între "început" și "origine". De exemplu, istoricul francez Marc Bloch crede că termenul "origine" are două semnificații între care — în limbajul curent și nu numai — există un permanent transfer, o contaminare care merge, deseori până la confuzie:

a) pe de o parte, el înseamnă "primă manifestare", început.

b) pe de altă parte, el înseamnă acele principii și cauze fără de care o anumită realitate (un *ceva*, în general) nu poate exista.

Filosoful german Karl Jaspers afirma aceeași deosebire netă între "început" și "origine" când se referă la filosofie.

> *Începutul nu este însă totuna cu originea. Începutul are un caracter istoric și pune la dispoziția generațiilor viitoare o cantitate crescândă de premise. . . . Originea este, însă, în orice moment, sursa din care provine impulsul către filosofare. Abia prin intermediul ei, orice filosofie contemporană își dobândește caracterul esențial, iar filosofia trecutului este într-adevăr înțeleasă.*[21]

Putem fi de acord cu această deosebire, dar atenția noastră se va îndrepta mai ales asupra originilor filosofiei —

---

21) Karl Jaspers, ***Texte filosofice***, Editura Politică, București, 1986, p.5.

în sensul de cauze, motive care-l împing, dintotdeauna, pe om spre filosofare — și mai puțin asupra "începutului", care este o problemă ce ține, mai degrabă de istoria filosofiei. Nu putem totuși evita câteva referiri și la această problemă a "începuturilor" filosofiei.

1. Despre începutul filosofiei

Când vorbim de filosofie ne referim la ea ca gândire metodică, pentru că idei filosofice disparate au apărut mult mai devreme, în gândirea mitică sau în mari poeme ca cele indiene sau grecești, care erau puternic influențate de mitologie.

Filosofia propriu-zisă, eliberată, în mare măsură, de influența gândirii mitice și religioase apare — cel puțin în Europa — în sec. VII-VI î. e. n. Afirmând o deosebire tranșantă între mit — religie și filosofie, unii filosofi contestă gândirii indiene și, în general, civilizațiilor preelene (babiloniană, chineză, egipteană) calitatea de filosofie întrucât în cadrul lor nu s-a realizat independența inteligenței față de imaginația religioasă.

> *Independența inteligenței față de imaginația născătoare de mituri — condiție neapărată a apariției științei și filosofiei — o întâlnim mai întâi, în istoria civilizației, la poporul grec, deși au existat înainte de cultura greacă și alte culturi strălucite — egipteană, caldeeană, indiană chineză. Aceste culturi erau și au rămas, prin cele care au supraviețuit până azi, îngenuncheate interesului religios și n-au izbutit a se înălța până la o cercetare teoretică și dezinteresată a lumii și a omului.*[22]

Astfel încât — conchide Mircea Florian — filosofia este o creație europeană și anume a triburilor indo-europene, mai întâi grecești, apoi latine și germanice. Este concepția unui gânditor laic și raționalist, prin excelență, și dacă ea poate fi pusă la îndoială

22) Mircea Florian, ***Îndrumare în filosofie,*** Editura Științifică, București, 1992, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

sau acuzată de eurocentrism, nu putem nega faptul că orice istorie a filosofiei reține, din diferitele sisteme de gândire, mai ales elementele care le diferențiază de alte forme de cunoaștere, inclusiv cea religioasă.

Oricum ar fi, secolele VII-VI î. e. n. — perioadă în care a apărut filosofia greacă (deci, europeană) a fost una de efervescență creatoare și pentru alte arii de civilizație cum au fost cele indiană și chineză.

Filosofia a apărut, așadar, în epoca numită de istorici sclavagistă. Fenomenul s-a petrecut atunci și nu mai înainte din cel puțin două motive (cauze):

a) Intelectul nostru a atins un asemenea nivel de dezvoltare încât a fost în stare să redea esențele fenomenelor în categorii și principii. Filosofia nu este posibilă în lipsa unor noțiuni de largă și maximă generalitate, cu mare putere de abstractizare; numai acest fel de noțiuni fac posibilă obținerea unei imagini totalizatoare asupra lumii dar și înțelegerea profundă, rațională a formelor particulare ale existenței.

Ori; omul primitiv nu poseda asemenea noțiuni; gândirea primitivului fără a fi prelogică, așa cum au susținut unii (Lucien Levy-Bruhl) — nu se desprinsese încă de acțiune, nu se putea detașa în mod clar de concret, de sensibil. El dădea nume tuturor obiectelor care-l înconjurau, plantelor ca și animalelor dar nu avea cuvinte pentru genuri și clase mari (copac, în general, animal, în general, nemaivorbind de noțiuni ca timp spațiu, infinit, libertate etc.). Ba chiar, pentru omul primitiv nu există o deosebire clară între viu și neviu, material și spiritual, însăși conștiința de sine, conștiința deosebirii clare între Eu și restul lumii, era în stare incipientă. Gândirea magică, în care se punea semnul egalității între cuvânt și lucru, ca și între imagine (copie) și original domina gândirea rațională incipientă.

Abia în perioada la care ne-am referit avem idei filosofice propriu-zise, adică încercări de a trece dincolo de multiplul sensibil spre un principiu unificator, care să întemeieze și să explice și lumea fenomenală (Thales, Anaximandru etc.).

Scanned with OKEN Scanner

Limba greacă, nedeplin maturizată, făcea mari eforturi pentru a desemna generalul, universalul, principiul, apelând, în lipsa noțiunilor necesare, și la cele care desemnau — de obicei — fenomene sensibile, dar cărora le schimba sensul (apă, aer, etc.).

b. A apărut un răgaz necesar reflecției care s-a creat odată cu separarea muncii intelectuale de munca fizică.

Datorită mijloacelor rudimentare de producție, omul primitiv nu putea produce decât strictul necesar supraviețuirii lui și "familiei" sale. Nu exista, așadar, acel plusprodus, care să poată fi însușit de alții. Abia odată cu apariția acestui plusprodus — consecința a perfecționării, într-o perioadă foarte lungă de timp, a instrumentelor de muncă — apare posibilitatea ca o pătură socială subțire să-și însușească acest plusprodus și să fie degrevată de munca fizică.

Pe calea violenței și pe alte căi, societatea s-a stratificat în clase sociale, deseori opuse.

Fără îndoială, dintr-un punct de vedere preponderent moral, societatea sclavagistă poate fi condamnată ca cea mai inumană, ca acea orânduire în care unii oameni erau vânduți, cumpărați de alții ca pe obiecte, sau erau omorâți fără nici o vină etc. Dar aceasta poate fi o judecată ce ține exclusiv de mentalitatea noastră, de criteriile și valorile civilizației noastre și a aplica doar aceste criterii și valori în aprecierea unei epoci istorice este, în sine, o greșeală. Mentalitatea lor era alta și nici cei mai mari gânditori antici n-au depășit mentalitatea sclavagistă (Aristotel, de exemplu).

În sfârșit, din perspectiva care ne interesează pe noi aici, apariția sclavagismului a avut și consecințe pozitive: a degrevat de munca fizică o categorie de oameni, le-a creat răgazul necesar pentru reflecție și dintre ei se vor recruta marii filosofi, artiști, scriitori, oameni de știință. Cel terorizat permanent de grija zilei de mâine și de o muncă fizică epuizantă "nu are timp" să facă filosofie și, în general, nu produce bunuri spirituale.

Scanned with OKEN Scanner

2. Despre "originile" filosofiei

Originea filosofiei desemnează — așa cum am arătat deja — sursa din care provine filosofarea, acele motivații, cauze, care au condus și conduc oamenii spre această modalitate specifică, de înțelegere și abordare a lumii care este filosofia.

Aceste cauze sunt numeroase, deși unii mari filosofi au pus accentul doar pe una sau alta dintre ele. Astfel, pentru Platon, originea filosofiei s-ar găsi în *uimire*, pentru Aristotel, în *mirare*, pentru Descartes, în *îndoială*; Lucian Blaga va defini filosofia ca atare ca o "*trezire* a rațiunii umane din somnul dogmatic", iar Kant va înțelege originea filosofiei cam în același sens. Stoicii considerau drept origine a filosofiei *perceperea* — de către om — *a propriilor slăbiciuni și neputințe*, după cum alți gânditori vor atribui acest rol altor trăiri profund omenești: *sentimentul culpei*, *nevoia de solidaritate*, *eșecul* (existențialismul), *absurdul existenței* (D. D. Roșca, A. Camus) etc.

Sintetizând, filosoful german contemporan K. Jaspers consideră că la originea filosofiei se află, esențial, trei cauze: *uimirea* (*mirarea*), *îndoiala*, *conștiința pierderii de sine și cutremurarea* (die Erschutterung) iar pentru filosofia de azi, pe lângă cele trei cauze mai adaugă una care devine, de altfel, esențială: *comunicarea între oameni*.

Să le analizăm pe rând:

a) Uimirea ca origine a filosofiei este afirmată de Platon. Uimirea în fața lumii care ne înconjoară și mai ales în fața a ceea ce are ea mai spectaculos, cum ar fi bolta cerească, soarele, stelele etc. ne împinge spre întrebări, unele foarte generale; acest spectacol "ne-a dat impulsul cercetării universului". De aici s-a născut filosofia," cel mai prețios bun ce le-a fost dat muritorilor de către zei". Aristotel numește *mirare* acel impuls interior care îl determină pe om să filosofeze. "Căci oamenii când au început să filosofeze au fost mânați de mirare, mai întâi față de proble-

mele mai la îndemână, apoi, progresând încetul cu încetul, față de problemele mai mari".[23]

În plus, Aristotel consideră — și Jaspers este de acord cu această idee — că filosofia, ca formă de cunoaștere, oferă o satisfacție în sine, este o cunoaștere de dragul cunoașterii și nu "în vederea unui folos oarecare".

Nu putem fi de acord cu ideea absolutei gratuități a filosofiei dar trebuie să arătăm că folosul pe care îl aduce ea nu este unul de ordin îngust — pragmatic — ci răspunde unor nevoi spirituale mai adânci, de ordin existențial.

Ideea mirării ca punct de plecare și cauză permanentă a filosofării, o găsim clar exprimată și la A. Schopenhauer. Nici o ființă, în afară de om, arată el, nu se miră de propria-i existență; pentru toate celelalte ea este ceva de la sine înțeles, încât nici nu o observă. Abia odată cu apariția rațiunii "esența interioară a naturii ajunge la conștiința de sine", "se minunează atunci de propria sa operă și se întreabă ce este ea însăși". În momentul când începem să ne mirăm de lucrurile obișnuite și zilnice căpătăm dispoziția filosofică propriu-zisă care ne prilejuiește punerea problemei *totalității* fenomenului. ". . . Cu această mirare se naște, așadar, trebuința unei metafizici, proprie numai omului, el este deci un animal metafizic". (Lumea ca voință și reprezentare).

Mai putem sublinia — dacă admitem mirarea ca origine a filosofiei — că apare un paradox care poate fi aparent, dar merită amintit: dacă omul s-a mirat întâi de lucrurile apropiate, le-a cunoscut, apoi de cele mai îndepărtate ș. a. m. d., cum se face, totuși, că cel mai apropiat fenomen de om care este omul însuși a rămas, până azi, și cel mai puțin cunoscut?

b) *Îndoiala*. Odată satisfăcută mirarea prin cunoaștere intervine îndoiala. Ea devine cu atât mai adâncă cu cât cunoștințele devin mai numeroase, iar într-o lume în care numărul cunoștințelor provoacă un "bombardament informațional" îndoiala poate spori până la subminarea a înseși bazelor cunoașterii.

Apar, în principal, două căi:

---

23) Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p.55.

Scanned with OKEN Scanner

— fie mă îndoiesc de tot și, ca atare, neg totul; este calea aleasă de scepticismul absolut, un fel de nihilism gnoseologic.

— fie mă îndoiesc cu scopul de a găsi ceva de care să nu mă mai îndoiesc, adică o certitudine care să se sustragă oricărei îndoieli și să reziste oricărei critici loiale.

Această a doua cale — cea constructivă sau a îndoielii metodice — a fost aleasă de Descartes; prin îndoială el vrea să determine măcar o certitudine cu scopul, mai general, dea justifica și întemeia adevăruri de care, de fapt, el nu se îndoia — cum ar fi propozițiile matematicii.

Mai întâi îndoiala se exercită asupra cunoștințelor obținute prin simțuri, întrucât știm, încă de la antici, că simțurile ne înșeală; dar nici în cunoștințele transmise de tradiție, în scrierile celor vechi și noi nu pot găsi ceva indubitabil întrucât tradiția este contradictorie. În sfârșit nici cunoștințele raționale nu pot inspira o încredere absolută întrucât — așa cum arată, de altfel și Bacon — rațiunea noastră părăsește, deseori, prea repede lumea reală pentru a se refugia într-una ideală, construită de ea însăși, unde-și găsește "o odihnă închipuită". Rațiunea se pierde prea adeseori în contradicții insolubile, în afirmații care se ridică împotriva altor afirmații etc. În principiu îndoiala se poate exercita asupra a orice dar Descartes va determina, totuși, certitudinea lui "Eu exist", ca ființă cugetătoare, de la care pornind, va încerca să deducă alte și alte adevăruri.

Indiferent dacă suntem sau nu (suntem) de acord cu concluziile lui Descartes, trebuie să recunoaștem că îndoiala metodică este o sursă importantă a filosofării; cel care nu se îndoiește de nimic nu problematizează, iar unde nu apare nedumerirea și întrebarea nu poate exista filosofie.

Dar trebuie să mai subliniem un fapt foarte important, legat de exercițiul îndoielii: îndoiala, ca îndoială metodică, este sursa examinării critice a cunoașterii, adică, în ultimă instanță, a acelei ramuri atât de importante a filosofiei numită *gnoseologie*, teoria cunoașterii. Să ne explicăm: una din semnificațiile foarte importante ale adevărului, acceptată atât de cunoașterea comună cât și de cea științifică, este concordanța conținutului informațional al aserțiunilor noastre în starea de fapt a lucrurilor la care se referă

acestea; îndoiala se menține până la infirmarea sau confirmarea acestei corespondențe.

Dar ea poate merge, apoi, mai adânc, adică ea se poate exercita nu numai asupra rezultatului cunoașterii, asupra relației gândire-obiect ci și asupra instrumentelor înseși ale gândirii. Adică, îndoiala poate duce la întrebarea: ce este aceea cunoaștere, cine-mi dă dreptul mie (omului și rațiunii, în general) să pretind că pot realiza acest miracol numit cunoaștere și ce fel de instrumente și structuri posedă gândirea care să-i dea dreptul să susțină ca ea "cunoaște"? Se trece, astfel, de la "gândirea despre obiect" la "gândirea despre gândire" adică la analiza fundamentelor cunoașterii, a surselor cunoștințelor noastre, a căilor, metodelor și limitelor cunoașterii umane ca și a marii probleme a adevărului.

c. *Conștiința pierderii și regăsirii de sine și "cutremurarea".* Am văzut că omul este permanent antrenat în satisfacearea uimirii (mirării) prin cunoaștere, iar exercițiul îndoielii îl determină mereu spre căutarea unor noi certitudini; apoi, el este absorbit de o mare mulțime de activități cotidiene care-i asigură supraviețuirea. Dacă uimirea și îndoiala — așa cum am arătat — pot naște întrebări de tip filosofic, ființarea noastră factică, însă, satisfacția pe care o resimțim în rezolvarea unor situații concrete, scufundarea permanentă în cotidian și în preocupări cu orizont limitat, ne conferă o încredere oarbă în forța noastră și "nu știm de nimic altceva decât de ființarea noastră prezentă" (Jaspers). Nu ne gândim la marile probleme ale condiției umane, ale Ființei, în general, nu conștientizăm situația și finalitatea existenței noastre ca oameni în cadrul unei lumi de cele mai multe ori ostilă.

Uneori însă — și asta în mod inevitabil — omul se află în fața unor situații pe care nu le poate depăși, pentru care nu are cale de rezolvare și nici nu le poate ocoli. Atunci omul începe să perceapă propriile slăbiciuni și neputințe, fenomen pe care stoicii îl considerau drept origine a filosofiei.

Acele situații inevitabile de care se lovește ființa noastră factică și pe care nu putem nici să le rezolvăm, nici să le depășim

Scanned with OKEN Scanner

sau să le ocolim se numesc *situații limită*. Ele sunt acele situații care se mențin neschimbate în esența lor chiar dacă pentru o anumită durată rămân ascunse sau se manifestă disimulat. Existențialismul, ca și stoicismul, consideră aceste sitații limită drept una din sursele fundamentale ale filosofării; repet, în mod obișnuit omul le ignoră dar când le conștientizează sau se lovește de ele, acestea se constituie în origine a filosofiei.

Omul nu le poate depăși nici învinge; inevitabil va suferi un eșec în fața lor. Trăirea acestui eșec, atitudinea omului în fața eșecului — care poate fi diversă (unora le rămâne ascuns dar îi răpune până la urmă, alții îl privesc în față și-l acceptă ca o limită constantă a ființării lor factice, alții recurg la soluții imaginare și autoliniștiri, alții, în sfârșit, îl acceptă loial și se adâncesc în tăcere în fața a ceea ce îi depășește), experiența trăită în fața lui "dă naștere imboldului fundamental de a găsi în eșec calea către Ființă" (Jaspers); adică — crede Jaspers, pe calea eșecului, omului i se dezvăluie fie neantul (das Nichts) fie ceea ce ființează cu adevărat, dincolo și deasupra ființei evanescente a lumii. Cu alte cuvinte, omul este împins spre căutarea răspunsurilor la marile probleme ale filosofiei dintotdeauna.

Putem fi de acord sau putem respinge concepția existențialistă asupra eșecului ca origine a filosofiei, dar nu putem nega relația strânsă dintre situațiile-limită și filosofare.

Să analizăm deci, mai îndeaproape aceste situații-limită. Omul le trăiește, în principal, în raport cu două instanțe: 1) Natura 2) Societatea.

1) Noi stăpânim natura, mai ales prin știință și prin acțiunea bazată pe ea, o controlăm, o transformăm conform dorințelor și intereselor noastre. Această activitate ne absoarbe în mare măsură dar, până la urmă, inevitabil intervin bolile, bătrânețea, moartea; dacă există un destin suntem supuși destinului, dacă domină întâmplarea "suntem livrați întâmplării". Aceste situații limită omul nu le mai poate domina în avantajul lui, nu poate alcătui planuri de acțiune prin care să la depășească. Omul devine conștient de propriile sale slăbiciuni și limite, devine conștient de el însuși, stare în care se pun și se repun marile întrebări privind

Scanned with OKEN Scanner

sensul existenței umane, rostul omului pe pământ, raportul om-cosmos, începutul, sfârșitul, nașterea, moartea etc., adică marile probleme ale filosofiei. În "Lumea ca voință și reprezentare" A. Schopenhauer definind omul ca "animal metafizic" arată că alături de mirare ceea ce îl împinge pe acesta spre filosofie adică spre "problema totalității fenomenului" este conștiința morții, mărginirea oricărei existențe și zădărnicia oricărei sforțări. "Fără îndoială — scrie el — ceea ce dă imboldul cel mai puternic reflexiunii filosofice și explicării metefizice a lumii este conștiința morții și, pe lângă aceasta, priveliștea durerii și a lipsurilor vieții. Dacă viața ar fi fără sfârșit și fără durere poate nu i-ar trece nimănui prin minte să întrebe de ce există lumea și de ce are această alcătuire".

2. Situațiile limită pe care le trăiește omul în raport cu societatea, se înfățișează sub două aspecte. a) Oamenii s-au unit formând comunități, organizații, diferite forme de asociere — într-un cuvânt, societatea — pentru a limita acea luptă a tuturor împotriva tuturor (bellum omnium contra omnes) și pentru a oferi o protecție individului în fața pericolelor ce vin din direcția naturii sau a oamenilor. Dar nici o comunitate, organizație sau societate, în general, nu oferă și nici nu poate oferi o protecție absolută individului. Această protecție ar fi absolută dacă ar exista o solidaritate absolută între oameni, ceea ce istoria omenirii nu confirmă. Niciodată și nicăieri nu s-a întâmplat ca toți membrii unui stat să se ridice — fără excepție — împotriva nedreptății suferite de un singur individ; acest lucru a fost posibil doar în comunități foarte restrânse sau între indivizi și în nici un caz în comunități semnificative din punct de vedere sociologic.

Iar în timpul unor mari transformări sociale (revoluții, trecerea de la un sistem social la altul, războaie) și acea protecție relativă de care se bucură individul în perioadele de pace sau de relativă liniște dispare, iar omul este total expus pericolelor de ordin social și istoric. În asemenea perioade — și nu sunt rare — devine mai evident adevărul dureros al cronicarului că "nu vremurile sunt sub om ci bietul om sub vremuri".

Scanned with OKEN Scanner

Omul se trezește în fața unor situații limită; conștientizează acut neputința și slăbiciunea sa în fața istoriei și iarăși se pun marile întrebări privind sensul existenței umane, raportul om-societate, om-istorie, om-timp, adică probleme care țin mai ales, de filosofia istoriei.

b) Orice comunitate umană mai restrânsă sau mai largă, până la nivelul societății globale există și funcționează pe baza unor valori foarte importante cum ar fi: patria, strămoșii, credința, tradiții, obiceiuri etc. De cele mai multe ori ele sunt recesive, nu determină nemijlocit acțiunile oamenilor, dar apar momente istorice când importanța lor devine covârșitoare; de exemplu valoarea numită patrie în cazul unor agresiuni externe.

Dar aceste valori sunt create de oameni — ca orice valori — și, ca atare, sunt lovite de relativitate. În anumite contexte social-istorice complexe, importanța lor slăbește, unele își pot schimba semnificația sau chiar pot dispare. În această criză profundă de valori — care subminează însăși funcționarea și existența unei comunități — omul se simte derutat, își pierde acel reazem în care crezuse până atunci și se află iarăși în fața unor sitații-limită care-l îndeamnă spre marile întrebări ale filosofiei, mai ales ale filosofiei sociale.

d) *Comunicarea între oameni.* Pentru filosofia contemporană — crede Jaspers — nu mai sunt suficiente cele trei motive amintite până aici; ele rămân valabile doar cu condiția realizării celei de a patra: comunicarea între oameni. Ne aflăm în fața unei surse a filosofării și filosofiei mai subtilă dar nu mai puțin imperativă. Pentru a o înțelege trebuie să facem referiri la valoarea numită adevăr.

În mod obișnuit, dar și în sens epistemologic strict, adevăr înseamnă, în primul rând adecvarea gândirii la realitate, acea corespondență între conținutul informațional al propozițiilor, judecăților, aserțiunilor noastre și starea de fapt a lucrurilor la care se referă acestea; științele formale mai admit și adevărul — coerență, adică valoarea adevăr aparține și acelor judecăți care sunt coerente cu judecățile care au fost acceptate anterior ca adevărate etc.

Scanned with OKEN Scanner

Dar mai există și un alt fel de adevăr, mai greu de definit dar nu mai puțin important pentru noi: am putea să-l numim *adevăr consensual*, acel adevăr care rezultă din consensul majorității sau totalității membrilor unei comunități. El funcționează frecvent în domenii ca psihologia socială (a maselor), în sociologie chiar și, bineînțeles, în religie și filosofie. Dacă acceptăm teza lui Lucian Blaga după care valoarea și "adevărul" unei filosofii nu trebuie judecate după criteriul simplist al adecvării ei la real, atunci putem înțelege că acest adevăr este funcție de mulțimea adepților respectivei filosofii.

Un asemenea adevăr consensual era posibil în comunitățile restrânse de altă dată în care comunicarea de la individ la individ — nu numai verbală ci și afectivă — cuprindea întreaga comunitate. Adevărul deținut de un singur individ, necomunicat sau incomunicabil, își pierde sensul și în știință ca și în cunoașterea comună de azi; omul nu ființează decât împreună cu ceilalți (celălalt), singur nu este nimic.

În comunitățile restrânse și puternic integrate, individul, încă din fragedă pruncie era educat sever în spiritul acelor valori care asigurau funcționarea comunității, a acelor norme, tabuuri și cunoștințe transmise, puțin schimbate, din generație în generație.

Totalitatea acestora alcătuia "adevărul" comunității pe care individul și-l însușea treptat și în respectul căruia trăia până la moarte. Acest "adevăr" dădea individului siguranță, încredere și sentimentul că este ocrotit. Pentru el nu exista alt adevăr după cum lumea se reducea la comunitatea lui.

Un asemenea adevăr a dispărut astăzi, într-o lume în care oamenii se înțeleg tot mai puțin, se întîlnesc și se despart cu indiferență și cu cât aglomerările urbane devin mai mari cu atât individul devine mai singur și se simte mai izolat; o lume tot mai atomizată în care adevărul consensual este tot mai greu de obținut tocmai pentru că a slăbit comunicarea între oameni. Este evident că nu este vorba de comunicarea verbală sau în scris, prin telefon sau prin cărți și ziare ci de acea comunicare afectivă, acea "luptă a libertății cu libertatea" care dădea individului sentimentul

Scanned with OKEN Scanner

apartenenței organice la un grup și convingerea că grupul posedă un adevăr pe care te poți sprijini.

Or, "adevărul" filosofiei este, de multe ori unul de tip consensual și pentru obținerea unui asemenea adevăr, relativ dar valabil, a unor asemenea "certitudini" se impune intensificarea comunicării între oameni, în sensul arătat mai sus.

> *Astfel, originea filosofiei rezidă în facultatea omului de a se mira, de a se îndoi, de a trăi experiența unor situații-limită, dar, în ultimă instanță, în voința de comunicare autentică, ce le include pe celelalte trei. Lucrul acesta se dezvăluie încă de la început în faptul că orice filosofie tinde spre comunicare, caută să se exprime, să se facă înțeleasă, că esența ei constă în comunicabilitate, indisociabil legate de adevărul ei. Abia prin comunicare este atins scopul filosofiei, scop ce dă sens tuturor celorlalte scopuri: perceperea ființei, luminarea prin iubire, dobândirea seninătății.* [24]

3. ***Experiențe originare ale filosofării.***

O analiză mai detaliată a originii filosofiei poate evidenția, fără îndoială, și alte cauze, mai ales dacă ne-am raporta la diferite sisteme filosofice (concrete) atât de numeroase în istoria filosofiei. Dar aceasta este o sarcină care ar aparține mai degrabă istoriei filosofiei decât filosofiei sistematice, adică acestei "introduceri în filosofie".

Cu toate acestea, fără a ne raporta la vreun sistem filosofic anume sau la vreun autor, mai putem aminti, aici și așa-zisele "experiențe originare ale filosofării" adică acele experiențe umane fundamentale din care izvorăște filosofia (filosofarea) — deci tot un fel de cauze ale filosofării.

Filosoful german Michael Landman, într-o lucrare intitulată "Was ist Philosophie?" (Bonn,1977), enumeră tocmai aceste

---

24) K. Jaspers, *op. cit.*,p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

experiențe originare ale filosofării între care vom întâlni — de fapt — și pe cele pe care le-am amintit mai înainte. Delimitarea acestor experiențe originare poate folosi și la o eventuală clasificare a sistemelor filosofice. Astfel, avem:

a) *Philosophia ex crisi et morbo*

Este filosofia care apare atunci când omul începe să reflecteze la ceea ce depășește uzualul, obișnuitul, lucrurile familiare ce corespund simțului comun (bunului simț). Majoritatea oamenilor văd în jurul lor doar lucruri normale a căror cunoaștere pare de la sine înțeleasă și nu se cere pentru aceasta un efort și metode speciale. Cel care filosofează, însă, vede în toate probleme, le sesizează și acolo unde ceilalți văd doar normalul. Filosofia presupune o nemulțumire și o revoltă împotriva obișnuitului și a cunoașterii comune. Ea este "o ieșire din rând" și începe chiar cu această nemulțumire și revoltă. De aceea se poate spune că "cine află în ceea ce îl înconjoară și în activitatea sa numai lucruri suficiente, acel nu filosofează".

Este util să reținem în acest sens, unele considerații interesante ale lui Lucian Blaga referitoare la relația filosofie-simțul comun.

Prin "simț comun" Blaga înțelege ceea ce numim, de obicei, cunoaștere comună și îl definește ca "o medie just echilibrată de reacțiuni intelectuale proprii unor colectivități umane, aceasta înțeleasă mai curând ca o masă omogenă, difuză și fără limite precise decât ca o organizare diferențiată și de un profil deplin caracterizat." [25]

Simțul comun este rezultatul traiului în comun și cuprinde o mare varietate de cunoștințe empirice, obiceiuri, norme, prejudecăți etc. pe care individul le aplică și le respectă fără să-și dea seama.

El are o mare încredere în simțuri fiind, în fond, un realist naiv care crede că simțurile reproduc în mod fidel lumea, că datele

---

25) Lucian Blaga, ***Despre conștiința filosofică. Opere***, vol. VIII, Editura Minerva, București, 1983, p.

Scanned with OKEN Scanner

simțurilor trimit la obiectul ca atare, că există o identitate între imaginea obiectului oferită de simțuri și obiectul însuși.

Filosofia, încă de la începuturile ei, atacă radical simțul comun, adică acest corp difuz de idei, judecăți, prejudecăți, cunoștințe empirice. Ea nu neagă o cunoștință sau alta, o prejudecată sau alta etc. ale simțului comun și nici pe toate una câte una, ci neagă simțul comun în totalitatea lui, în însăși constituția sa, în structura și prejudecățile sale constituționale.

Ba chiar — spune Blaga — "s-ar putea risca afirmația că simțul comun cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă, într-un fel, însăși materia pe care o macină filosofia spre a-și face loc în lume."[26]

Un exemplu elocvent ar fi *școala eleată*. Simțul comun vede lumea ca o diversitate practic nelimitată de obiecte, fenomene forme, evenimente, toate în permanentă mișcare și devenire. Secole în șir simțul comun a reflectat lumea în acest fel, încrederea în simțuri ca izvor de cunoaștere fiind, practic, absolută.

Școala eleată (Parmenide, Zenon) s-a ridicat, printre primele, împotriva acestui fel de a vedea lumea. Simțurile ne înșeală pentru că ceea ce ne oferă ele este aparent și schimbător și nu poate fi o existență autentică. Încercarea de a înțelege și explica rațional ceea ce ne oferă simțurile (diversitatea, mișcarea) este sortită eșecului, ducând la contradicții irezolvabile (aporii). Numai gândirea poate accede la realitatea autentică și numai această realitate poate fi gândită fără contradicții. Dar o gândire lipsită de contradicții ne conduce, în mod necesar, la concluzia că existența autentică este una (unică), mai presus de timp și spațiu, nu are început și nici sfârșit, nu se naște și nu dispare, este indestructibilă, neschimbătoare (egală mereu cu sine), imuabilă, infinită și perfectă. Altfel spus, existența autentică, în concepția eleată, este cu totul alta decât cea pe care ne-o impune simțul comun și poate fi cunoscută numai pe calea rațiunii.

---

26) Lucian Blaga, *Ibidem*, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

Aceeași opoziție ireversibilă între filosofie și simțul comun o probează Blaga și în privința altor concepte importante cum ar fi cele de cauzalitate, obiect, adevăr etc. Philosophia ex crisi et morbo, este, așadar, filosofia care rezultă din criza cunoașterii comune, din nemulțumirea pe care o manifestă, la un moment dat, spiritul în fața suficienței simțului comun. Este o "abatere de la normal" o "ieșire din rând" în încercarea de a trece, pe calea rațiunii, dincolo de datele simțurilor și de cunoștințele întemeiate pe aceste date. Fontenelle exprima foarte frumos și plastic această idee: "Filosofia se bazează pe două lucruri: pe curiozitatea minții și pe slăbiciunea vederii noastre. Astfel că filosofii își petrec viața necrezând ceea ce văd și străduindu-se să ghicească ceea ce nu văd".

2. *Philosophia ex ignorantia et problemato*

Este filosofia care începe cu conștientizarea propriei ignoranțe și necunoașteri și continuă cu încercarea de a o explica și depăși. Este experința originară de tip socratic. Nemulțumirea față de cunoașterea comună (simțul comun) se continuă, aici, cu conștientizarea ignoranței noastre relativă la probleme considerate, până atunci, de la sine înțelese.

În multe din discuțiile sale cu diferiți interlocutori Socrate urmărea, mai întâi, să-i convingă că, de fapt, sunt ignoranți — ca și el însuși, de altfel, — după care încerca, cu ajutorul celorlalți — să determine o definiție precisă a noțiunii în discuție (frumosul, curajul, virtutea etc.).

În general putem fi de acord că descoperirea necunoașterii, constatarea propriei noastre ignoranțe, este un punct important de plecare al filosofării; cel care crede că știe sau se mulțumește cu ceea ce știe și nu știe că nu știe, nu poate face filosofie.

3. *Philosophia ex dubitatione*

Este filosofia ce se naște din îndoială — și despre aceasta am vorbit pe larg mai sus. Amintim doar că experiența originară a îndoielii (dubito-ului) se referă, întâi, la tradiție și constată incoerența și caracterul ei contradictoriu; apoi, ea se poate referi la propriile noastre cunoștințe cum ar fi cele obținute prin experiență, adică prin organele de simț; dar dubito-ul poate

Scanned with OKEN Scanner

cuprinde și rezultatele cunoașterii raționale, adică acele cunoștințe obținute pe calea rațiunii, inclusiv judecățile matematicii. Dubito-ul, în principiu, poate cuprinde orice și Descartes a plecat de la experiența unui astfel de dubito. Îndoiala naște întrebări nu numai cu privire la realitate ci și la instrumentele și căile cunoașterii realității. Ea provoacă exercițiul gândirii asupra gândirii însăși creind, astfel, teoria cunoașterii — parte importantă a filosofiei.

4. *Philosophia ex individuo*

Omul are, deseori, în istorie experiența unor situații noi în care trebuie să aleagă sau să ia decizii adecvate. Philosophia ex individuo este filosofia născută din confruntarea individului cu asemenea situații în care tradiția și ceea ce știe el nu-l pot ajuta în alegerea și luarea deciziilor; este filosofia născută din nedumerirea în fața noului, a ceea ce nu se încadrează în tiparele știute. Ne întâlnim, aici, din nou cu mirarea (uimirea) ca sursă a filosofării.

5. *Philosophia ex ratione*

Încă din antichitate omul a fost definit prin rațiune, a fost considerat ca ființă, prin excelență rațională, sau chiar a fost identificat cu rațiunea (redus la rațiune); alteori s-a considerat rațiunea ca treaptă superioară a manifestării umane. Apoi, rațiunea are o forță ordonatoare și sistematizoare, ea însăși funcționând pe baza unor legi. Această trăsătură a rațunii i-a determinat pe unii filosofi să considere că existența autentică, Ființa în sine, nu poate fi decât una rațională sau una gândită fără contradicții (Parmenide) sau una a ideilor pure (Platon) etc.

Oricum ar fi, cunoașterea, în sensul superior al cuvântului, nu poate fi cea a multiplicității, pluralității și schimbării permanente, ci a generalului, repetabilului și invariantului. Dintotdeauna cunoașterea umană a aspirat spre unificare și ordine și acest lucru se poate realiza doar prin depășirea multiplului și sensibilului; ea nu se poate limita la o enumerare și "contabilizare" a lucrurilor și fenomenelor pe care ni le relevă simțurile. De aceea, omul a considerat și consideră că în spatele multiplicității și devenirii, de cele mai multe ori alea-

Scanned with OKEN Scanner

toare, a fenomenelor lumii s-ar afla o "rațiune" ascunsă care coordonează și dirijează aceste fenomene. Philosophia ex ratione este tocmai acea filosofie care încearcă să determine această rațiune (ascunsă).

6. *Philosophia ex homine*

Este filosofia care pleacă de la și se întoarce la om încercând să determine locul, specificul și sensul condiției umane în universul, de cele mai multe ori, ostil.

Se impune, însă, observația că toată filosofia este, în fond antropocentrică, întrucât raportează, în ultimă instanță, totul la om. În asta constă și marea diferență dintre filosofie și știință: în timp ce știința tinde să purifice rezultatele sale de orice amestec al subiectivității umane, filosofia filtrează totul prin prisma acestei subiectivități, a idealurilor, aspirațiilor și valorilor umane în scopul determinării sensului și rostului a ceea ce numi condiția umană. Multe sisteme filosofice fac acest lucru în mod implicit; philosophia ex homine îl face explicit.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

SPECIFICUL FILOSOFIEI CA FORMĂ DE CUNOAȘTERE

Nici una din cele finite nu poate fi înțeleasă exclusiv prin ea însăși ci trebuie raportată la altele. Filosofia nu face excepție, de aceea specificul ei va ieși mai limpede în evidență prin raportarea ei la alte forme de cunoaștere. În epoca noastră, dintre formele de cunoaștere se detașează știința, ca cea mai puternică, cuprinzătoare, eficace și cu vădite tendințe imperialiste, de supunere și substituire a celorlalte forme. Este necesar, de aceea, să analizăm cu atenție și pe larg relațiile filosofiei cu știința — relații care datează de la apariția lor — cu scopul determinării locului și rolului filosofiei în contextul formelor de cunoaștere umană.

1. Este filosofie orice concepție despre lume?

Înainte de aceasta, însă, trebuie să răspundem la o întrebare: am arătat că orice filosofie poate fi considerată o concepție generală despre lume, dar, oare, putem accepta și reciproca?: orice concepție, mai mult sau mai puțin generală, despre lume a unui individ sau grup de indivizi este și filosofie? Răspunsul nu poate fi decât negativ și folosim ocazia pentru a sublinia câteva din condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o asemenea concepție pentru a fi filosofie.

1. Să reflecte cât de cât veridic realitatea, să aibă, adică un sâmbure de adevăr pentru a avea o anumită utilitate. Dar trebuie să precizăm că nu este vorba de adevărul în sens strict epistemologic al cuvântului și cu atât mai mult de acea "simplă adecvare la realitate" — cum o numea Blaga și nici de o utilitate

Scanned with OKEN Scanner

în sensul îngust, pragmatic al termenului. Am arătat în altă parte că poate exista în filosofie dar și în alte domenii și un adevăr de tip consensual; mai putem adăuga că, deși în mod obișnuit se consideră că adevărul determină utilitatea, în filosofie putem accepta că și utilitatea poate conferi unei concepții un grad de adevăr. Iar utilitatea, aici, trebuie înțeleasă într-un sens foarte larg; de exemplu, este utilă o concepție care oferă soluții unor probleme morale.

2. Să aibă un caracter general, să răspundă la întrebări generale, tipic filosofice, care trimit, în ultimă instanță, la totalitate. Să reflecte, apoi, atmosfera spirituală a epocii precum și nivelul de cunoaștere existent. Nu este vorba, evident, de o dublare a științei și nici de o reflectare fidelă a nivelului de cunoaștere al epocii dar o concepție filosofică nici nu poate ignora total sau lua în răspăr imaginea generală a realității așa cum este impusă ea de știința vremii.

3. Să posede o consistență logică internă și să se prezinte ca un sistem coerent de idei, de principii și criterii de stabilire a adevărului, de selectare și ierarhizare a valorilor. Blaga consideră că, chiar "adevărul" și valoarea unui sistem filosofic, stau în coerența și sistematicitatea sa, astfel încât, criteriile de apreciere a unei filosofii sunt interne, imanente acesteia și nu exterioare. Așadar, filosofii sunt numai acele concepții totalizatoare despre lume care se exprimă în termeni conceptuali, ordonați și înlănțuiți logic, în scopul alcătuirii unei explicații, deci care alcătuiesc o teorie. Utilizând termeni conceptuali, bazându-se pe o logică a argumentării și, într-o măsură mai mare sau mai mică, pe procedee riguroase de demonstrare a tezelor sale, filosofia este, deci, o teorie construită conform unor reguli metodologice.

4. Să aibă unul sau câteva principii unificatoare care să dea unitate reprezentărilor despre cele mai diverse aspecte generale ale lumii. Setea de unificare a spiritului nostru se manifestă superlativ în filosofie.

Mai putem adăuga și alte condiții dar și acestea sunt suficiente pentru a înțelege că elaborarea unei filosofii este o întreprindere dificilă și nu la îndemâna oricui. Apoi, mai facem rezerva că,

Scanned with OKEN Scanner

sistemele filosofice reale nu îndeplinesc întrutotul aceste condiții fără a înceta, prin aceasta, să fie filosofii autentice.

Cum putem explica acest lucru? Sunt, oare, aceste condiții arbitrare sau sunt un ideal de neatins" Să facem o comparație: nimeni nu se îndoiește de existența legilor naturii deși nicăieri acestea nu se manifestă în formă pură, obiectele și fenomenele concrete se abat în comportarea lor mai mult sau mai puțin de la lege. Legea apare doar ca o medie statistică a comportării lor și de aceea are, întotdeauna, un grad de probabilitate.

Asemănător trebuie să înțelegem și aceste condiții; sistemele filosofice se abat mai mult sau mai puțin de la ele, dar, tot aceste sisteme au evidențiat existența lor ca un fel de exigențe generale, statistice ale filosofiei în general.

2. *Filosofie și știință*

Raportarea filosofiei la știință (sau invers) se poate face în două moduri:

a. O analiză a relațiilor dintre ele de-a lungul istoriei (punct de vedere diacronic).

b. O analiză a relațiilor actuale dintre filosofie și știință (punct de vedere sincronic).

a. Relațiile lor în decursul istoriei.

Raporturile dintre filosofie și știință au îmbrăcat, de-a lungul vremii, aspecte foarte diverse mergând de la identitate spre deosebire și, uneori, până la excludere reciprocă. Să facem un rezumat al modurilor în care a fost înțeleasă filoșofia vis-à-vis de știință în istoria gândirii.

1. Filosofia este știință, cunoaștere în general, cunoașterea ca atare. Raportul este de identitate. În perioada de început filosofia și știința nu erau deosebite.

2. Filosofia este știința primă și supremă, știința divină. La Aristotel ea devine o știință a cauzelor și principiilor prime. Raportul este de supraordonare.

3. Filosofia este sinteza științelor (F. Bacon) sau totalitate științelor (Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz).

4. Filosofia este știința absolutului (Hegel) sau știința absolută.

Scanned with OKEN Scanner

5. Filosofia este o consecință a științelor (L. Althusser).
6. Filosofia este o știință a spiritului (Kant, Fichte, Husserl).
7. Filosofia este o știință a Ființei (Heidegger).
8. Filosofia nu este știință (Piaget, Blaga).

Acestea sunt principalele semnificații pe care le-a căpătat filosofia de-a lungul timpului, în raport cu știința.

Și astăzi încă, dacă conștiința comună dar și unii oameni de știință se îndoiesc de utilitatea filosofiei, îi neagă obiectul, specificul, statutul ei de formă aparte de cunoaștere, cauza — arată G. Liiceanu — rezidă în aceea că filosofia a fost dintotdeauna legată de știință iar specificul ei s-a pierdut în istoria acestei corelații; din cauza acestei corelații, filosofia a fost mereu obligată să-și indice un pseudo-obiect și un pseudo-specific. Există, în principal, trei modalități care au obligat filosofia să-și desemneze un pseudo-obiect, modalități rezultate din istoria relațiilor ei cu știința.

a. prima modalitate — filosofia a fost obligată să suplinească știința nematurizată; speculația intervenea acolo unde știința lăsa un gol și erau foarte multe goluri, iar fenomenul a durat secole întregi. Ulterior, unele cunoștințe apărute în sfera filosofiei, odată cucerite, precizate și probate, treceau din sfera filosofiei în cea a științei pentru ca, apoi, filosofia să fie acuzată de speculație sterilă etc.;

b. o a doua modalitate — pe care am putea-o numi epistemologică: științele nemature cercetau "orbește", fără un examen critic al căii și instrumentelor cunoașterii. Tot filosofia a fost aceea care a propus metode eficace de cunoaștere, a procedat la o analiză critică a căilor, instrumentelor și limitelor cunoașterii precum și la elaborarea unor teorii ale adevărului și criteriilor lui Aristotel, Bacon, Locke, Descartes, Kant etc. au creat adevărate teorii ale cunoașterii care au deschis calea dezvoltării spectaculoase a științelor, îndeosebi în perioadele modernă și contemporană.

Azi, științele maturizate își creează ele însele metateorii, adică își analizează propriile fundamente, locul și relațiile cu alte forme de cunoaștere, limitele puterii lor de cunoaștere etc.; iar

Scanned with OKEN Scanner

filosofia este din nou acuzată de speculație, plutire în abstract, de lipsă de metodă etc.

c. a treia modalitate — Multă vreme științele insuficient dezvoltate nu se puteau ridica la capacitatea descoperirii unor legi generale ale naturii, societății, spiritului; filosofia încerca să suplinească și această lacună, iar unii chiar au definit-o ca o știință a unor asemenea legi. Azi, științe ca fizica, sociologia, psihologia și logica reușesc să descopere și să formuleze asemenea legi și din nou unii ironizează filosofia pentru că a încarcat să facă acest lucru.

Concluzia nu poate fi decât una: avatarurile filosofiei, faptul că și-a prezentat un pseudo-obiect iar pe cel propriu și l-a mascat s-a datorat preluării temporare și neadecvate a unor sarcini ale științelor.[26]

Și atunci, dacă cercetarea și cunoașterea cât mai exactă a realității și a omului, dacă stabilirea unor metode cât mai adecvate de cunoaștere, analiza propriilor fundamente (metateoriile) și formularea unor legi generale ale naturii, societății și spiritului aparțin științelor, ce mai rămâne filosofiei? N-a pățit ea ca regele Lear care, după ce și-a împărțit regatul la cele trei fiice a rămas pe drumuri?

Sper ca răspunsul la această întrebare să rezulte convingător din analiza relațiilor filosofie-știință, așa cum se prezintă ele azi.

b. Relațiile lor în zilele noastre

Între filosofie și știință există și unele asemănări dar și importante deosebiri. Vom da o atenție mai mare deosebirilor întrucât acestea dau specificul fiecărei forme de cunoaștere iar pe noi ne interesează, în primul rând, specificul filosofiei.

1. Există o unitate fundamentală a formelor cunoașterii, unitate pe care, azi, n-o mai pune nimeni la îndoială. Ea apropie și filosofia și știința, ambele fiind forme principale ale culturii spirituale, produse ale reflectării (în sens larg) a realității naturale și sociale, materiale și sufletești în spiritul omului.

---

26) G. Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii.*

Scanned with OKEN Scanner

— Din acest punct de vedere, atât filosofia, cât și știința urmăresc același țel final: descoperirea adevărului, în sensul cel mai larg al cuvântului, ele ilustrând în măsura cea mai mare efortul de secole și milenii al oamenilor de apropiere a realității de om și a omului de realitate. Atât filosofia cât și știința sunt, deci, creații ale omului.

— În al doilea rând, ambele utilizează aceleași principii de reglare a traseului demonstrativ și argumentativ sau, cu alte cuvinte, structura logică a demonstrațiilor și argumentărilor lor este aceeași; și filosoful și omul de știință folosesc aceeași logică.

2. Spuneam că între filosofie și știință există și importante deosebiri. Să le amintim pe cele mai semnificative — prima deosebire — și cea mai evidentă, se referă la gradul de generalitate al obiectului, la sfera domeniului de cercetare. Filosofia — dincolo de diferitele ei forme de prezentare și de înțelesurile diverse care i s-au atribuit — rămâne o concepție generală despre lume, rezultat al unui efort de sinteză care ne dă o imagine de ansamblu asupra lumii; este o imagine totalizatoare a acesteia, o concepție despre lume în ansamblu, privită sub aspectele sale cele mai generale. Fie că este înțeleasă ca tablou al lumii obiective sau ca imagine subiectivă a acestei lumi, ca raționalizare a istoriei sau chiar ca analiză logică a limbajului științei, filosofia trimite spre întreg, spre totalitate. Acest lucru poate fi probat prin exemplul celor mai importante sisteme și școli din istoria filosofiei, de la Platon și Aristotel până la Heidegger — și — de ce să n-o spunem — Blaga și Noica.

Științele, în schimb, studiază doar domenii limitate ale realității, "parcele ale realului" și oricât de larg ar deveni domeniul (obiectul) de cercetare al unei științe, el nu va putea fi niciodată la fel de vast ca acel al filosofiei ci va rămâne, în mod necesar, limitat în raport cu acesta. De aceea, este lipsită de sens (și de succes) încercarea de a ridica vreo știință, oricare ar fi ea, (. . ., cibernetica, genetica etc.) la rangul unei concepții despre lume, apță să propună idealuri omului, să coordoneze valori.

Deci, în primul rând, o deosebire clară între filosofie și știință în ceea ce privește obiectul de studiu, gradul de generalitate al

Scanned with OKEN Scanner

domeniului de cercetare. Dar de aici decurge faptul că filosofia își pune un gen de probleme, altul decât cel al științei, probleme care nu pot fi abordate și soluționate prin mijloacele specifice științei: *cele empirice sau experimentale* și *demonstrația matematică și calculul*. Fizica, chimia, biologia și, în general, științele zise ale naturii ca și cele tehnice utilizează, în cea mai largă măsură, calea empirică și experimentală în timp ce științele formale ca matematica și logica recurg la demonstrație și calcul. Există însă, multe întrebări foarte importante pentru condiția umană ale căror răspunsuri nu se pot obține niciodată prin cele două căi ale științei, oricât de mult ar evolua matematica și tehnica experimentală; ce este timpul, ce este spațiul, ce sunt libertatea, dreptatea, datoria, frumosul, binele?; dacă lumea este dominată de necesitate sau există libertate,ce este Dumnezeu și pe ce căi putem dovedi existența lui? etc. sau să ne amintim marea problemă a filosofiei dintotdeauna formulată încă de Parmenide: de ce există mai curând ceva decât nimicul? sau întrebările la care a încercat să răspundă Kant în marile sale opere: ce pot să știu? ce trebuie să fac? ce-mi este îngăduit să sper? Acest gen de întrebări nu aparține și nu va aparține niciodată științei ci numai filosofiei. Ele sunt — scrie Carnap — "chestiuni externe" ale științei și nu "probleme interne" acesteia. Deseori copii pun asemenea întrebări și de aceea Blaga afirma ironic dar și serios că a filosofa înseamnă "a încerca să răspunzi cu mijloace supermature la întrebări pe care la pun și copiii".

La asemenea întrebări, repet, nu se poate răspunde nici prin demonstrație matematică sau calcul și nici prin mijloace experimentale, oricât de sofisticate ar fi acestea. De exemplu, nu poți discuta despre libertate sau fericire cu creta în mână după cum nu poți dovedi în laborator existența (sau inexistența) lui Dumnezeu.

Dar, ar putea oricine să întrebe: filosofia poate da răspunsuri la asemenea întrebări? Dacă prin răspuns înțelegem unul de tipul: 13, la întrebarea cât fac 7+6, atunci răspundem că filosofia nu poate oferi asemenea răspunsuri. Și nici nu sunt posibile asemenea răspunsuri la întrebările pe care le pune filosofia. Dar aceste întrebări sunt inevitabile pentru rațiunea noastră și numai filosofia poate oferi acea atmosferă în care o discuție în jurul lor ca și unele

Scanned with OKEN Scanner

răspunsuri plauzibile, cu valoare e, adevărat limitată, să fie plauzibile.

— Și aici este locul să mai relevăm o distincție între filosofie și știință poate la fel de importantă ca cea privind obiectul și gradul lui de generalitate, o distincție — am zice — de ordin structural; anume, chiar dacă filosofia utilizează (se raportează la) unele rezultate ale științei, unele metode și, mai frecvent, unele noțiuni ale acesteia, în filosofie nu se poate vorbi de *demonstrație* în sensul strict al cuvântului, ca în matematică sau fizica teoretică, ci de *argumentare*. Există, azi, o întreagă teorie a argumentării filosofice menită să releve calea specifică pe care o urmează rațiunea în sfera discursului filosofic (și așa cum există o logică juridică există și una filosofică fără a se opune logicii în general).

Nu avem demonstrații stricte în filosofie ci doar argumentare pentru că, dacă acceptarea (sau expunerea) unui adevăr în știință pune numai probleme de gândire pură, adeziunea la o filosofie sau alta este legată — fără îndoială — și de gândire, de consecvența logică, de forța rațională a argumentației dar și de convingeri, atitudini, interese, așteptări, de adeziunea la anumite idealuri și valori, toate acestea având o evidentă încărcătură subiectivă. Dacă în expunerea și în acceptarea unui adevăr din știință omul apare doar ca intelect pur, care nu suferă, nu dorește, nu speră, nu are interese și așteptări, în cadrul interpretării totalizatoare a existenței — (filosofic) omul apare ca persoană, ca ființă vie, complexă, care pe lângă rațiune are și dorințe, sentimente, aspirații, idealuri etc.; nu putem nega în acest context și influența subconștientului. Și aceasta pentru că filosofia — deși se raportează la unele rezultate și noțiuni ale științei — nu preia pur și simplu rezultatele reci și exacte ale științei ci le *interpretează*, le *resemnifică*, le dă coerența într-un ansamblu pe care-l privește exclusiv prin prisma omului în scopul înțelegerii și "modelării" condiției umane. Adică, acest efort de sinteză pe care-l întreprinde filosofia are drept scop obținerea unor răspunsuri la marile întrebări privind raportul om-cosmos, om-om, individ-societate și de a coordona și ierarhiza valori ca adevăr, bine, frumos, libertate etc. și — în final — de a conferi un anumit sens existenței umane.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea, imaginea filosofică asupra lumii nu rezultă din experimente și demonstrații matematice sau din simpla însumare a datelor științei ci prin sinteza tuturor acestora cu experiența trăită și acțiunea umană,cu idealurile și aspirațiile subiective ale omului. Așa se și explică de ce, de multe ori, o concepție filosofică pare a nu avea nici o legatură cu știința vremii iar uneori chiar nu are.

— Dacă tot am amintit de date empirice și de experiență, este necesar să cercetăm mai îndeaproape raporturile filosofiei cu experiența în general, precum și deosebirea între modul în care se raportează filosofia și modul în care se raportează știința la experiență. În acest sens, rămâne clasică analiza lui L. Blaga.[28]

Prin experiență înțelegem "totalitatea materialului concret pe care spiritul și-l însușește cu ajutorul simțurilor".

Oricâte argumente s-ar aduce împotriva simțurilor ca izvor de cunoaștere, oricât s-ar spune că simțurile ne înșeală, de fapt, nici o formă de cunoaștere, inclusiv filosofia, nu se poate dispensa total de acest izvor.

Chiar dacă ne-am situa pe poziții net raționaliste, antiempiriste nu putem concepe, totuși, cum ar fi posibilă cunoașterea lumii fără materialul oferit de simțuri. Kant a adus argumente memorabile în sprijinul unității între materialul senzorial și formele apriori ale sensibilității și intelectului, numai pe această cale fiind posibile judecățile sintetice apriori, adică știința în sensul tare al cuvântului (matematica și știința teoretică matematizate ale naturii).

Nici filosofia nu poate face total și întotdeauna abstracție de experiența empirică ci "trebuie să țină cont, din când în când, de avertismentele ei". Dar raporturile filosofiei cu experiența sunt cu totul altele decât cele ale științei.

Între știință și experiență există o legătură foarte strânsă; omul de știință pleacă de la experiență și se întoarce la ea, pentru el experiența fiind prima și ultima instanță. El alege anumite porțiuni limitate ale experienței, își constituie pe baza lor o

28) Lucian Blaga, ***Despre conștiința filosofică***, Editura Facla, 1974, p. 53—61.

problematică precisă, utilizează instrumente cât mai exacte dar nu ține să epuizeze substraturile tot mai profunde ale fenomenelor studiate. Științele împart experiența în porțiuni, în parcele — și cum fiecare porțiune prezintă — din punct de vedere al cunoașterii — anumite goluri, știința corespunzătoare umple teoretic toate aceste goluri, verificarea urmând a fi făcută tot prin experiență; în orice construcție teoretică a științei influența experienței este prezentă și, așa cum am arătat, pentru omul de știință experiența este prima și ultima instanță.

Filosofia, însă, vrea să construiască o lume a ei și de aceea tinde să depășească orice experiență nu numai extensiv ci și vertical, adică în adâncime și în înalt. Pentru filosof experiența nu are porțiuni și chiar când ar pleca de la un anumit câmp de fenomene până la urmă el vizează Întregul, totalitatea existenței. Mai mult decât atât, pentru el, experiența devine, deseori, un simplu pretext pentru o interpretare de amploare maximă pentru că el nu poate să-și modeleze construcția teoretică pe "calapodul" experienței și nici să-și piardă timpul cu verificări experimentale care ar fi și imposibile și inutile; "pe măsura simplă (îngustă) a experienței nu se poate construi o haină pentru Tot".

Omul nu poate obține date empirice asupra Întregului, Infinitului etc. și, de aceea, propozițiile filosofiei care se referă la Întreg și Infinit nu pot fi nici confirmate și nici infirmate prin acest fel de date. Concepția filosofică nu poate decurge direct din experiență pentru că ea propune o lume ideală, doar posibilă, care anexează sferei sale chiar și experiență; ba chiar, în cadrul acestei lumi, experiența capătă semnificații noi pe care nu le are în mod obișnuit și nici în cadrul științei, semnificații care se mențin și funcționează doar în virtutea unei logici interioare teoriei filosofice (adică a acelei lumi).

Acest raport specific între filosofie și experiență face ca tensiunea între teorie și experiență (atunci când experiența a progresat foarte mult) să fie mai dramatic în filosofie ca în știință unde experiența și teoria sunt interdependente, se dezvoltă de cele mai multe ori, paralel.

Și tot pentru că filosofia se îndepărtează foarte mult de experiență, îndrăzneala anticipațiilor dar și conservatorismul

Scanned with OKEN Scanner

viziunilor vechi, sunt mult mai accentuate decât în gândirea științifică.

Din aceste considerații privind raportul filosofie-știință-experiență nu rezultă superioritatea sau inferioritatea vreuneia dintre ele ci doar autonomia lor, faptul că ele sunt două modalități specifice de raportare a omului la lume și a lumii la om.

O altă trăsătură — foarte importantă — a filosofiei se referă la caracterul ei, prin excelență *antropocentric*. Filosofia este, fără îndoială, o formă de cunoaștere, ea poate ține cont și de experiență dar ia în seamă, mai ales, acea cunoaștere obiectivă a lumii pe care o oferă știința; un ignorant nu poate fi filosof. Dar ea privește informațiile despre realitate, inclusiv descoperirile științei, prin prisma omului, a intereselor și aspirațiilor sale sau, cum se spune de obicei, raportează cunoștințele despre realitate la *statutul ontologic al omului*. Ea încearcă să determine consecințele pe care poate să le aibă orice cunoștință — în general — asupra condiției umane, urmărește adevărul pentru om, realizează valorificarea cunoștințelor din perspectivă umană; în aceasta constă *natura antropocentrică* a filosofiei. Omul este, deci, sistemul său de referință preferențial chiar și atunci când abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (de exemplu: cauzalitatea, adevărul, spațiul-timp etc.). nu rezultă de aici că omul de știință nu se gândește la om dar scopul lui este ameliorarea unui aspect al vieții sale materiale și nu descoperirea vreunui sens al existenței umane. . . . .

Filosofia nu caută, în fond, legi obiective, nu măsoară și nu cântărește rece și obiectiv ci, luând în seamă și datele neutre ale științei, ea caută peste tot omul, elaborează o viziune asupra lumii care să confere o semnificație și un rost existenței și destinului uman.

După ce știința, încet, încet, a cucerit pentru obiectul ei toate sferele realității, oare ce i-a mai rămas filosofiei? I-a rămas — arată G. Liiceanu — să răspundă necesității profunde a spiritului de a descoperi în realitate esențe umane; ea se înrudește cu știința prin limbaj, rigoare, discurs argumentativ, dar se apropie de artă pe linia intenției și atitudinii.

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia face din realitate o lume a omului, spre deosebire de știință care vrea să alunge omul. Ea folosește cuceririle științei dar le integrează într-un câmp de semnificații obținând până la urmă o "viziune".

Știința i-a dat omului imaginea obiectivă și materialistă a lumii (materalismul apare ca ideologie a "conștiinței" științifice mature), ea preia lumea "așa cum este ea", indiferentă față de conștiință; filosofia preia tocmai lumea conștiinței, punctul ei de vedere antropocentric și neindiferent. Rezultă că filosofia nu este doar o formă a cunoașterii ci și forma supremă a "conștiinței de sine" a omului.

O altă notă care diferențiază net filosofia de știință este aceea că ea nu numai că aspiră la cunoaștere raportând totul la om dar propune și o *atitudine* determinată față de existență, față de imaginea lumii așa cum o vede ea. Este vorba de o atitudine despre lume și viață, în generalitatea lor, de un mod de a te raporta la existența în ansamblu și nu de o atitudine sau schimbare de atitudine propusă de o descoperire (invenție) științifică sau alta care antrenează, de obicei, schimbări materiale ale ambianței în scopul ameliorării condițiilor materiale de viață ale omului.

De exemplu o invenție tehnică, oricare ar fi ea, oferă omului un instrument în plus în lupta cu natura sau chiar cu oamenii dar nu atrage după sine și nu propune o atitudine anumită față de lume sau societate în ansamblu. Un sistem filosofic, însă, poate face acest lucru și un exemplu semnificativ ar fi stoicismul. Într-o lume plină de conflicte, de amenințări pentru viața omului — cum a fost lumea elenistică — stoicismul va propune o atitudine de detașare, de indiferență chiar, bazată pe dominarea simțurilor, a pasiunilor, a fricii, întrucât destinul universal ca și cel individual nu pot fi ocolite. Era vorba de un comportament față de lume în general, adoptarea lui fiind singura cale care îl poate convinge pe om că viața merită să fie trăită. Desigur, am simplificat nepermis de mult doctrina stoică, dar semnificația ceea ce înseamnă atitudine în filosofie sperăm că a fost relevată cu claritate.

Trebuie adăugat că orice atitudine și acțiune umană, în general, are, de cele mai multe ori, și o motivație subiectivă.

Scanned with OKEN Scanner

Desigur, ea se bazează, în primul rând, pe cunoaștere dar actele, deciziile și alegerile omului au o motivație mai complexă care integrează și depășește cunoașterea obiectivă. Și aceasta, pentru că motivația actelor umane cuprinde și valorile, aspirațiile și proiectele omului care nu au (sau nu întotdeauna) legătură cu cunoașterea obiectivă a lumii.

Or, atitudinea față de lume pe care o propune omului filosofia este una "neștiințifică" pentru că se bazează pe un fel de sinteză între real și ideal, între ceea ce omul știe și ceea ce el crede sau speră.

— Aceeași amprentă a subiectivității impune încă o deosebire importantă între filosofie și știință.

Astfel, știința utilizează cu precădere *judecăți de existență* — și idealul oricărei științe este să utilizeze numai astfel de judecăți — în timp ce filosofia, raportând totul la om, pe lângă judecăți de existență utilizează și *judecăți de valoare*. Ea face acest lucru pentru că — în calitatea ei de filosofie — trebuie să determine (să propună) sensul și semnificația formelor existenței în raport cu condiția umană; mai mult, ea trebuie să stabilească și o ierarhie a valorilor formelor materiale și creațiilor umane în raport cu idealurile și așteptările omului. Din această perspectivă, filosofia este și *axiologie*, adică o teorie a valorilor pe care le pot îmbrăca formele existenței universului, natural și social, în raport cu omul.

— "Adevărurile" (Enunțurile) filosofiei sunt mai generale decât cele ale științelor și, de aceea, sunt mai greu de formulat. Ele necesită o perioadă mai lungă de acumulări în sfera cunoașterii și experienței istorice. Apoi, în enunțurile filosofiei fiind implicat și omul — în sensul arătat mai sus — ele nu au forța de coerciție proprie adevărurilor științei, lăsând o marjă, uneori foarte largă, pentru manifestarea adeziunii umane (libertate de alegere). În plus, istoria filosofiei și științei a arătat că, de regulă, când o cunoștință se impune apodictic rațiunii noastre ea iese din corpul filosofiei și intră în cel al științei. De exemplu: atomismul, psihologia, epistemologia, genetica etc.

Scanned with OKEN Scanner

— În sfârșit, deosebirea de sferă, de grad de generalitate între domeniile de studiu ale celor două modalități de cunoaștere — filosofia și știința — duce și la o deosebire metodologică; problema aceasta va fi tratată separat.

Toate aceste deosebiri între filosofie și știință, relevă, sperăm în mod convingător, că avem în față două forme de cunoaștere autonome, fiecare cu specificul, căile, metodele și finalitatea ei. De aceea nu mai putem și nici nu mai este nevoie să definim filosofia prin știință — fie ea și a celor mai generale legi ale naturii, societății și gândirii — întrucât filosofia este o modalitate specifică, aparte, de înțelegere și raportare a omului la lume, alta decât cea științifică.

Desigur, nu putem merge până la acceptarea tezei dublului adevăr în variantă modernă, adică a unui adevăr filosofic și al altuia, complet diferit, al științei dar putem accepta că aceeași realitate poate fi abordată din mai multe unghiuri de vedere, autonome, între care regăsim pe cel filosofic și pe cel științific; mai putem adăuga aici și pe cel religios și artistic.

O analiză semnificativă a relațiilor filosofiei cu știința găsim și în filosofia românească a secolului nostru, după cum și în filosofia germană, unde abordarea acestei probleme se bucură de o lungă tradiție. De aceea, vom expune, pe scurt, poziția în această problemă, a lui I. Petrovici și Lucian Blaga — dintre filosofii români — și Martin Heidegger, unul din cei mai prestigioși filosofi germani ai secolului nostru.

3. Filosofie și știință la I. Petrovici[29]

În ființa omenească — scrie I. Petrovici — diferitele năzuințe nu trăiesc în armonie încât este firesc ca și produsele lor să fie adesea în război unele cu altele. Uneori ciocnirile sunt superficiale ca între știință și religie; ambele caută, în acest război, alianța filosofiei.

Dar diferende serioase există și între *filosofie și știință;* conflictul nu este prea vechi — crede I. Petrovici — el apare abia

---

29) Ion Petrovici, Introducere în metafizică, Editura Agora SRL, Iași, 1992, cap. Filosofie și știință și cap. ***Legitimitatea metafizicii.***

Scanned with OKEN Scanner

la începutul epocii moderne pentru că până atunci științele erau înglobate în filosofie (antichitate, Evul Mediu). În epoca modernă științele se desprind de filosofie iar acest proces este comparat de Petrovici cu plecarea copiilor de la casa mamei lor, situație în care mama rămâne mult mai binevoitoare față de copii decât aceștia față de ea; astfel, de cele mai multe ori știința a atacat filosofia, și nu invers, iar înmulțirea și creșterea rolului faptelor pozitive în cunoaștere este comparată cu "năvălirea barbarilor" care zdruncină sau chiar răstoarnă vechea ordine.

Oameni de știință fac filosofiei, în principal, două reproșuri:

a) Filosofia are un caracter fantezist și de aceea, atunci când se amestecă în munca științifică o încurcă și o sărăcește.

b) În știință se fac mereu progrese pe când în filosofie nu, ea nefiind mai avansată azi decât la origine.

I. Petrovici, care era și un bun cunoscător al ideilor științifice ale secolului nostru, respinge pe rând și cu argumente convingătoare ambele acuzații. Întâi el arată că științele s-au desprins de filosofie abia după ce s-au constituit într-o măsură oarecare, dar primele rezultate au fost obținute când ele încă erau înglobate în filosofie.

Apoi, marele instrument care a servit esențial progresul științelor — calculul matematic — a fost fără îndoială un rezultat al competenței matematice a lui Galilei și Descartes ș. a. dar *ideea de a face din el* instrumentul esențial al cercetării naturii este produsul geniului lor filosofic; așadar, metoda științei moderne, care este mai stabilă decât rezultatele, a fost opera speculației filosofice. De aceea, la întrebarea: în ce constă progresul filosofiei? se poate răspunde, printre altele: științele și succesele lor sunt o dovadă a acestui progres. Deci, numai dacă ignorăm trecutul și nu înțelegem interesul celor două forme de cunoaștere, putem accepta starea de adversitate dintre știință și filosofie, încercările lor de *distrugere* reciprocă.

Dar nu se poate accepta nici măcar subjugarea uneia de către cealaltă; chiar dacă metode importante ale științelor au apărut în filosofie, ele nu se mai pot aplica domeniului rămas filosofiei întrucât ar apărea o filosofie îngustă și chiar comică; dar nici în

Scanned with OKEN Scanner

știință nu putem opera cu metodele elastice și temeritățile metafizicii întrucât acestea ar duce la stagnare sau chiar la regres în știință.

Dar Petrovici nu acceptă nici starea de ignorare reciprocă — propusă de unii — între filosofie și știință; și atunci, care ar fi relația lor normală? Cea de sprijin și împrumuturi reciproce — răspunde el — adică să înlocuim vechea lor unitate (chiar identitate) printr-o relație de coordonare.

I. Petrovici se înscrie pe linia celor care cred că filosofia, azi, nu mai poate ignora datele științei; "năvălirea barbarilor" adică datele pozitive și, în general, rezultatele științei pot regenera "lumea" subțire a filosofiei. Dar e valabilă și reciproca: nici științele "nu trebuie să piardă contactul cu spiritul și directivele filosofiei, altfel vor avea soarta crengii tăiate, lemn ce nu mai poate înverzi" (p. 76).

Se pune, însă problema — și Petrovici o pune și el — care din cele două, filosofia sau știința — are nevoie mai mult de cealaltă?

Răspunsul este foarte greu de dat și poate că nici nu există un răspuns sau poate problema însăși nici nu poate fi pusă; cam în acest fel ar gândi Lucian Blaga.

Petrovici, însă, încearcă un răspuns care are, după părerea noastră, multe elemente raționale. Filosofia — arată el — are, în esență două părți: ontologia și gnoseologia (teoria cunoașterii) și trebuie să acceptăm că "metafizica (ce se ocupă de ontologie) trebuie mai mult să ia decât să dea științelor pe când teoria cunoașterii, dimpotrivă, mai mult dă decât ia din ele" (p. 77).

Indiferent de tipul de filosofie azi nu mai pot fi ignorate datele științelor; cel care face acest lucru sau care mutilează datele experienței pentru a le acomoda gândului său speculativ, creează sisteme cu totul rupte de realitate, fară nici o valoare. Metafizica, deci, trebuie să plece de la aceste date sau, oricum, să le ia în considerare și — depășindu-le — să nu piardă total legătura cu ele; este acel "avertisment al experienței" de care va vorbi și Blaga. Ce oferă ea, în schimb, științei? Mai mult sau mai puțin: unele inspirații folositoare și unele ipoteze.

În schimb teoria cunoașterii — care analizează condițiile fundamentale ale cunoașterii — propune metode și determină

Scanned with OKEN Scanner

valoarea rezultatelor științelor, mai mult dă decât ia de la știință. De aceea — zice Petrovici — orice mare descoperire sau teorie științifică influențează imediat metafizica timpului, dar poate să nu aibă nici o influență asupra teoriei cunoașterii.

Spre a ilustra această teză Petrovici recurge la un exemplu celebru: teoria relativității a lui Einstein.

Ea a avansat idei noi și uimitoare care au influențat puternic metafizica (ontologia)secolului nostru; geometriile neeuclidiene — abstracte și neintuitive — pot explica mai bine lumea decât geometria euclidiană intuitivă; nu există eter; nu există mișcare absolută; nu există spațiu și timp absolute etc.

Teoria cunoașterii în schimb, nu suferă nici o schimbare din cauza acestei teorii științifice revoluționare. Ba chiar ea este chemată să-și pună "viza" de valabilitate "pe pergamentul acestei doctrine" stabilindu-i drepturile științifice și caracterul ei general. Einstein însuși afirmă că a fost îndrumat, în plan metodologic, de D. Hume și E. Mach care au fost, în primul rând, "teoreticieni ai cunoașterii". Iar dacă putem accepta că și teoria cunoașterii primește ceva, acest ceva nu vine din direcția științelor aplicate spre real ci din cea a matematicii.

Așadar, concluzionează Petrovici, — și nu putem fi decât de acord cu el — este o dovadă de ignoranță să credem că ceasul filosofiei a trecut sau să o privim ironic. În realitate, "acolo unde nu bate vântul filosofiei, știința se înnăbușă și se ofilește". (p. 82).

Metafizica — afirmă tranșant Petrovici — este posibilă, este necesară și este o nevoie perenă a rațiuni umane așa cum este religia pentru oamenii simpli.

Trebuința de metafizică rezultă din cel puțin două surse:

1. *O necesitate teoretică* — este vorba de nevoia de unificare a rațiunii noastre în scopul înțelegerii diversului și pluralității.
2. *O necesitate practică* — nevoia de a determina un sens vieții și condiției umane și, implicit, un comportament adecvat; pentru aceasta se caută, mai întâi, un sens lumii în ansamblu.

Asemenea argumente sunt necesare mai ales că, chiar în interiorul filosofiei, au apărut adversari ai acesteia, cum ar fi, de exemplu, neopozitiviștii.

Petrovici împarte toți adversarii metafizicii în două categorii:

Scanned with OKEN Scanner

1. Cei care consideră problematica ei ca o invenție de lucruri inexistente.

Acestora li s-a răspuns deja mai sus: indiferent de raporturile metafizicii cu realitatea — sau cu ceea ce numim realitate — ea este inevitabilă, încercând să răspundă unor probleme perene ale spiritului omenesc.

2. Cei care consideră că lucrurile (problemele) la care se referă ea sunt reale dar depășesc puterea noastră de cunoaștere; un asemenea adversar ar fi fost Kant.

Dar cine știe, în fond — se întrebă Petrovici — care sunt limitele puterii noastre de cunoaștere? Cine poate spune rațiunii: stop, de aici în colo nu mai treci?

Și se mai spune că știința se ocupă de relativ — care este tangibil — iar filosofia de absolut — care este intangibil. Dar unde este granița dintre ele? Oare nu cumva relativul și absolutul merg mereu împreună? În fapt, știința și metafizica fac icoane despre aceeași realitate; numai că prima le face cu mai mult relativ și mai puțin absolut iar, metafizica tinde să le facă cu un maxim de absolut și un minim de relativ; ar fi deci, nu o deosebire de domenii ci doar de puncte de vedere.

În rezumat, concepția lui Petrovici privind relația filosofie — știință, este una modernă care afirmă cu argumente numeroase — unele ingenioase — autonomia filosofiei, specificul ei, statutul ei de formă aparte de cunoaștere,dar cere păstrarea unei legături permanente cu știința; ba chiar, spre deosebire de Blaga și în spiritul unui mare respect pentru știința de azi, el va susține că filosofia — în latura ei ontologică — nu mai poate ignora știința și trebuie să se sprijine pe ea.

4. Filosofia și știința la Lucian Blaga

Lucian Blaga este — incontestabil — un filosof creator de sistem în înțelesul propriu al cuvântului. Dar aria preocupărilor sale este foarte vastă și ea cuprinde și o analiză pe planuri multiple, a relației filosofiei cu știința.[30]

30) Lucian Blaga, ***Despre conștiința filosofică***, Editura Facla, 1974 sau ***Opere***, vol. 8.

Scanned with OKEN Scanner

Vom rezuma această analiză fără a o simplifica, relevând trei aspecte accentuate de Blaga însuși: o paralelă între problema de tip filosofic și problema de tip științific, o critică a scientismului și teza autonomiei filosofiei exprimată superlativ în creația metafizică.

Blaga face o deosebire clară între problema filosofică și problema științifică plecând chiar de la condițiile ce se cer pentru punerea unei probleme în general.

Sunt două categorii de astfel de condiții:

a) Se cere, mai întâi, o serie de date obiective — de la care se pleacă în formularea problemei — adică acele fenomene, mai mult sau mai puțin înrudite care "nu-ți dau pace" și care cer o explicație. Acestea, zice Blaga, formează *aria problemei*. Să luăm un exemplu care a făcut și face multă vâlvă: problema "triunghiului Bermudelor". În acest caz, aria problemei ar fi acea sumă de fenomene paradoxale care s-au petrecut în acea zonă geografică: dispariții de nave, de avioane etc.

b) Există, apoi, un conținut ideativ — care nu se găsește în datele obiective — și care prefigurează până la un punct, însuși răspunsul; adică oricând punem o întrebare avem deja un bagaj de concepte (de idei, chiar cu ajutorul cărora vom elabora răspunsul).

Acest conținut ideativ, care exprimă, într-un plan mai general, nivelul de cunoaștere al epocii, este numit de Blaga, *Zarea interioară a problemei*. Este un fel de a confirma ideea că oamenii nu-și pun decât probleme pe care le pot rezolva. În exemplul cu triunghiul Bermudelor zarea interioară a problemei ar fi conceptul de "spații paralele" sau cel de "antilume" (legat de "antimaterie" etc.).

Sau alt exemplu dat de Blaga însuși: pentru Thales, aria problemei ar fi lumea reală în diversitate manifestărilor ei iar zarea interioară ar fi ideea de substanță.

Odată acceptată această deosebire între aria problemei și zarea ei interioară Blaga reliefează o deosebire importantă între filosofie și știință.

Scanned with OKEN Scanner

a) Astfel, aria unei probleme filosofice o constituie, întotdeauna, fie implicit, fie explicit, totul existenței, chiar când, nemijlocit, se pune problema unui aspect limitat al acesteia; de exemplu, problema raportului subiect-obiect în cunoaștere trimite, obligatoriu, la considerații asupra existenței în totalitate.

Aria unei probleme științifice este dată, în schimb, de un grup de fenomene clar circumscris; de exemplu, pentru problema naturii sunetului aria problemei sunt fenomenele acustice.

b) Zarea interioară a unei probleme filosofice — obligatorie pentru oricare dintre ele — este alcătuită din factori foarte abstracți, imponderabili care, adesea, coincid cu conceptele fundamentale ale inteligenței, cu categoriile în jurul cărora se precipită marile probleme ale culturi umane: existență, substanță, cauză, lege, finalitate, aparență, devenire etc. Nici nu putem gândi lumea fără aceste instrumente.

De exemplu: *Existența* la Parmenide, *Existență și devenire* la Platon "Indeterminat" la Plotin, substanță la Spinoza, "materie" la Engels etc.

Zarea interioară a unei probleme științifice — arată Blaga — este un mod complex, adică un concept sau un ansamblu de concepte mai precise care, adeseori, corespund unui fragment de experiență. De exemplu pentru problema naturii sunetului, Zarea interioară va fi ideea de fenomen mecanic matematic determinabil.

Deosebirea dintre aria și zarea interioară ale unei probleme filosofice și cele ale unei probleme științifice are consecințe importante: aria infinită și zarea abstractă și nedeterminată vor duce, în filosofie, la o foarte mare spontaneitate, la un fel de zburdălnicie a spiritului pe când aria și zarea determinate vor duce, în știință, la soluții precise dar și la o limitare mai mare a mișcării spiritului.

Tocmai această deosebire clară între filosofie și știință, deosebire de domeniu dar și de instrumente l-a condus pe Blaga la o critică aspră a ceea ce se numește *scientism*. El este calificat de Blaga drept o anomalie a spiritului științific; scientismul intervine atunci când spiritul științific devine ofensiv dincolo de

Scanned with OKEN Scanner

limitele sale firești, adică atunci când știința vrea să ia în stăpânire teritorii care îi sunt străine prin însăși natura lor.

Desigur, o știință anumită poate încerca să invadeze teritoriul altei științe; un asemenea conflict se rezolvă tot în fața unei instanțe din interiorul științei.

Dar există și încercarea de a "muta atitudini, perspective, metode și idei, din câmpul științific în ținuturi care, prin natura lor, sunt eminamente filosofice" (p. 95). Acesta este scientismul propriu-zis; el este tot un fel de filosofie "dar își trădează mereu condiția jalnică de hibrid pentru că mereu crede în superioritatea spiritului științific care va cuceri teritoriul filosofiei păstrând echipamentul de om de știință (p. 96).

Blaga recurge la numeroase exemple pentru a dovedi eșecurile scientismului; cu excepția lui Einstein, care nu ni se pare un exemplu semnificativ (pentru că face o nedreptate marelui savant), celelalte sunt, realmente, manifestări ale unui scientism tipic. Astfel, materialismul mecanicist al secolului XVIII voia să explice orice prin mișcări ale atomilor și prin legile mecanicii; darwinismul social voia să explice societatea și istoria prin lupta pentru existență și selecție naturală; sau energetismul lui Ostmald și chiar antroposofia lui Rudolf Steiner care încercau să explice lumea doar prin energie sau prin fenomene paranormale etc.

Poziția lui Blaga este clară și nu putem să nu fim de acord cu ea: nu putem ignora știința dar scientismul trebuie respins ca o "deformație profesională dobândită în exercițiul unei vocații străină de cea filosofică". Omul de știință, obișnuit cu concepte și instrumente specifice științei, atunci când se amestecă în filosofie voind "să dea lecții" se comportă "ca un elefant într-o vitrină". El mai este comparat de Blaga și cu un critic de artă care ar aprecia un tablou măsurând cu precizie dimensiunile lui iar culorile le-ar aprecia după frecvența undelor electromagnetice și compoziția lor chimică etc. Sau eu l-aș compara cu cel care ar descompune o anecdotă în părțile ei componente și ar analiza-o dacă este adevărată din punct de vedere fizic etc. caz în care s-ar pierde ceea ce este esențial, adică poanta.

Scanned with OKEN Scanner

Dar scientismul apare ca un"dușman" blând al filosofiei în raport cu alții care consideră filosofia (metafizica) ca atare, ca inutilă sau depășită.

Blaga îl include și pe Kant printre dușmanii periculoși ai metafizicii; fără îndoială această idee poate fi discutată și chiar respinsă dar merită atenție și argumentele lui Blaga. Kant nega posibilitatea metafizicii ca știință (doar a metafizicii tradiționale, adăugăm noi) apelând, mai ales la Antinomii, la acele contradicții ale rațiunii cu ea însăși atunci când intelectul trece de marginile a ceea ce poate fi cunoscut.

Dar — se întrebă Blaga — oare antinomicul nu poate reflecta și el o realitate? Fizica microcosmosului, adică chiar știința care se ocupă cu cele mai mici componente (cărămizi) ale lumii fizice acceptă, încă de mai mult timp, teoria dualității corpuscul-undă, adică realitatea unui comportament contradictoriu al particulelor elementare; în acest caz antinomicul s-ar afla la însăși temelia lumii fizice.

Este adevărat, apoi, că răspunsurile filosofiei la aceeași problemă sunt, deseori, diferite și chiar contradictorii și înseși sistemele filosofice devin caduce dar, cu toate acestea, nu scade cu nimic setea spiritului omenesc de infinit și explicații totalizatoare. Acestea sunt comparate de Blaga cu o "fata morgana" permanentă, spre care aspiră mereu spiritul nostru pentru că el nu știe niciodată dacă nu cumva imaginea din față este, totuși, reală.

Iar mulțimea soluțiilor și diversitatea sistemelor filosofice care apar, se contrazic, se exclud reciproc, devin caduce etc. nu constituie un motiv de respingere a filosofiei pentru că ele, de fapt, demonstrează că "însăși problematica spiritului omenesc devine tot mai adâncă și mai complexă datorită soluțiilor pe rând absorbite de ea. Soluțiile filosofice sunt frunzele ce cad ca să îngrașe și să fertilizeze lumea în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vânjoase și vor cuprinde încetul cu încetul tot mai mult spațiu" (p. 72).

Iar momentele importante în evoluția filosofiei sunt tot atâtea "treziri din somnul infinit în care plutește ființa noastră".

Scanned with OKEN Scanner

Nu poate exista, apoi, o filosofie științifică; ea este o contradicție în termeni iar eșecul încercărilor lui Descartes și Husserl de a crea o astfel de filosofie demonstrează cu prisosință această teză. Însuși Kant, care a respins cu argumente memorabile valoarea metafizicii tradiționale a acceptat până la urmă — și acest fapt Blaga îl califică drept o răzbunare a metafizicii — tezele teologiei raționaliste.

În sfârșit Blaga are aprecieri foarte critice la adresa pozitivismului și neopozitivismului, în special a școlii de la Viena. Aceștia, în spiritul bunei tradiții empiriste, cer ca orice propoziție sau teorie — pentru a fi acceptată, sau pentru a avea sens — să fie reductibilă, în ultimă instanță la propoziții — protocol, adică la propoziții care să exprime constatări senzoriale; la această pretenție, ei mai adaugă și o severă aplicare a unor reguli logice. Conform criteriilor lor întreaga filosofie a lui Heidegger, de exemplu, ar fi alcătuită din propoziții fără sens. Or, arată Blaga, în pozitivism și neopozitivism este vorba de o supraevaluare a senzațiilor și a regulilor logicii iar dacă am aplica riguros criteriile lor în aprecierea unei teorii sau oricăror alte produse spirituale am ajunge la o golire aproape totală a spiritului de creațiile de cultură; gândiți-vă, de exemplu, ce s-ar întâmpla dacă am aplica criteriile neopozitiviste la analiza și aprecierea unei poezii, îndeosebi moderne. La urma urmei, nici în știință nu pot funcționa integral criteriile neopozitiviste iar marele savant Max Planck le-a subliniat, cu mare pătrundere, limitele în sfera fizicii.

De aceea, recunoscând marea valoare și uriașa influență a științei asupra spiritului și civilizației contemporane nu putem să nu fim de acord cu teza centrală a lui Lucian Blaga privind raportul filosofie-știință: filosofia este o formă autonomă a culturii umane, cu valorile ei proprii, cu orizonturi care sunt doar ale ei, cu mijloace și procedee care o singularizează. Suprema autonomie a filosofiei se exprimă în creațiile metafizicii, adică în sistemele filosofice atotcuprinzătoare, creatoare de lume. Ideile metafizicii pot fi adânci sau înalte și fără a fi obiectiv valabile — ca ideile științei — ele trebuie judecate cu instrumente proprii, interioare metafizicii (filosofiei), după criterii intrinseci și nu aduse din afară. Aceste criterii

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să se refere la logica internă, la coerența și articulațiile interne ale construcției filosofice și nu la criteriul simplist al adecvării la experiență; (am văzut cum privește Blaga relația filosofiei cu experiența). În aceasta constă, mai ales, autonomia filosofiei, autonomie în raport cu știința dar și cu arta, cu religia, cu experiența și cu orice alt mod de cunoaștere umană.

Și pentru că, după criteriile neopozitiviste, unii au declarat filosofia lui Heidegger ca o sumă de propoziții fără sens, am considerat util să arătăm cititorului cum vede Heidegger însuși — unul din cei mai influenți filosofi ai secolului nostru — relația filosofiei cu știința. Deci:

5. Filosofie și știință la Martin Heidegger

Raportul știință-metafizică (filosofie) este o problemă veche a gândirii, îndeosebi a filosofiei și ea a trebuit să survină încă în momentul în care științele — în stare incipientă — au început să se separe de corpul nediferențiat al cunoștințelor numit global și nu prea potrivit, filosofie. De aceea, problema o întâlnim încă la Aristotel și va fi reluată de numeroși gânditori, îndeosebi în epoca modernă.

Atenția pe care o acordă Heidegger acestei chestiuni este o prelungire a unei tradiții mai vechi a filosofiei germane manifestă cu deosebire la Kant și Schelling, dar soluția avansată de el va fi alta. El va folosi conceptul de Nimic (Neant) ca instument esențial al legăturii dintre știință și metafizică (filosofie).

Desigur, mai întâi, Heidegger a trebuit să se ocupe de ceea ce noi am numi "definirea științei" sau, cum zice el "conceptul existențial al științei". Dar este posibil un astfel de concept? Întrebarea se pune dată fiind dispersarea extraordinară a științelor actuale; ceea ce le mai unește — dar destul de vag — este doar un oarecare scop practic dar, "a pierit înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor".[31] Adică, vrea el să spună — a pierit

31) M. Heidegger, ***Ce este metafizica?*** în ***Repere pe drumul gândirii,*** Editura Politică, București, 1988, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

acea intuiție a unității cunoașterii pe care o găsim atât de limpede la antici și chiar în Renaștere.

Și totuși, și azi, este posibil un discurs asupra esenței științei tocmai pentru ai redescoperi unitatea fundamentală cu alte forme de cunoaștere. (În speță cu cea metafizică). Pentru aceasta Heidegger întreprinde "o analiză existențială" a posibilelor "feluri de a fi" ale ființării numită OM (Dasein). Între aceste posibile "feluri de a fi" ale Dasein-ului se înscrie și raportarea acestuia la Ființarea care nu este el însuși; aceasta este, de fapt, într-o primă definiție, "conceptul existențial al științei" la Heidegger (în "Ființă și timp").

În Introducerea la "Interpretarea fenomenologică a Criticii rațiunii pure a lui Kant" el se ocupă, în mod explicit, de acest concept existențial al științei (al științei, în general). El definește știința ca "raportare cognitivă" a omului la "ființarea însăși", raportare de tip dezvăluitor. Deci, a discuta conceptul existențial al științei înseamnă a înțelege știința ca modalitate a raportării cognitive la Ființare, în cadrul unei "modalități de a fi" proprie doar omului-existenței, Dasein.

Dar această "existență" (Dasein) se prezintă sub mai multe feluri sau nivele, în principal două. Nivelul inferior este simplul fapt de a exista, este Dasein-ul surprins în comportamentul său curent și la nivelul unei înțelegeri difuze a ființei — este planul ontic sau existențiel. Nivelul superior — ontologic sau existențial — intervine atunci când Dasein-ul ajunge să înțeleagă propria sa "constituție de ființă", adică ajunge să degaje, din această "constituție" caracteristicile de ființă ale Dasein-ului pe care Heidegger la numește "existențialii" și care ar fi: faptul de a fi în lume, faptul de a fi laolaltă cu, înțelegerea (cunoașterea), libertatea, proiectul, grija, faptul de a fi întru moarte etc.

Între aceste "existențialii", caracteristici specifice doar existenței, Heidegger include și cunoașterea care cuprinde și raportarea cognitivă de tip dezvăluitor la ființarea însăși — adică știința. Ori, Dasein-ul este ființarea prin care este posibilă "știința ființei" adică ontologia. Deci atât știința cât și ontologia (ca filosofie) sunt "existențialii" ale Dasein-ului și prin însuși acest

Scanned with OKEN Scanner

fapt — având, deci aceeași sursă — pot fi considerate ca fiind într-o strânsă relație.

Dar în ce constă această relație și cât este ea de strânsă?

Heidegger va răspunde la această întrebare în "Ce este Metafizica?" iar răspunsul va rezulta din analiza raportului Ființare-Nimic (Neant).

În lucrarea amintită el nu se ocupă de definirea științei, de trăsăturile modului specific de raportare a Dasein-ului la ființare care este știința ci doar de un anumit aspect al acestei raportări. Întâi el constată gradul înalt de separare a domeniilor științelor actuale a căror unitate originară s-a pierdut și numai organizarea tehnică a universității și facultăților, ca și caracterul practic al scopurilor lor le mai conferă o oarecare coerență. Cu toate acestea există, în toate științele, o poziție comună în raportarea lor la ființare, poziție care le diferențiază de cunoașterea pre sau extra științifică; ele dau, implicit sau explicit, primul și ultimul cuvânt lucrului însuși, fapt care le conferă, de altfel, eficacitatea și rolul lor dominator bine cunoscute în lumea de azi.

Așadar, ceea ce este comun tuturor științelor este — cum spune Heidegger — raportarea lor exclusiv la ființare și la nimic altceva (supunerea față de lucru).

În cadrul Dasein-ului științific — caracterizat prin triada: relație cu lumea, atitudine, irumpere, — unitatea (incusiv a științelor) este dată tocmai de această raportare numai și numai la Ființare.

> *Acel ceva către care se îndreaptă relația cu lumea este ființarea însăși și altceva nimic. Acel ceva de la care pornind orice atitudine își află călăuzirea este ființarea însăși și în plus nimic.*
> *Acel ceva cu care se confruntă cercetarea în irumpere este ființarea însăși — și dincolo de ea nimic. . . De cercetat nu e decât ființarea și altceva nimic; ființarea doar, și în plus nimic; ființarea singură și dincolo de ea nimic.*[32]

Dar, constată Heidegger, iată, tocmai atunci când știința vrea să-și determine cât mai precis temeiurile și scopurile ea amintește de această fantasmă și grozăvie (pentru ea) care este Nimicul.

Știința nu vrea să știe nimic în legătură cu Nimicul. Dar tocmai atunci ea îl cheamă înapoi; tocmai când vrea să-l înlăture, ea îl cheamă. Și Heidegger își propune să afle ce se ascunde în spatele acestei dileme. Dar pentru aceasta va trebui să aflăm ce este acel ceva pe care știința vrea să-l alunge cu atâta înverșunare: Nimicul.

Dar întrebarea însăși "Ce este Nimicul?" nu cumva este lipsită de sens? Cum pot să aflu "Ce este?" ceva, când acest ceva este definit ca opusul absolut al Ființării, adică, în fond, a lui ceea ce este? Deci, nu pot să spun Nimicul "este" așa sau altfel, cutare sau cutare lucru. S-ar părea că cercetarea se oprește aici (și atunci nici știința n-ar mai avea rost să respingă o fantomă). Dar aceste considerații sunt conforme cu logica tradițională — mai ales cu principiul noncontradicției — care ne-ar cere ca atunci când căutăm Nimicul, intelectul să fie mijlocul, iar gândirea calea.

Conform acestei logici spune, în esență Heidegger — ar rezulta că Nimicul este un simplu produs al operației logice numită negare și al Nu-ului conținut în orice negare. Deci, Nu-ul și negarea aparțin intelectului, el este cel care le utilizează și tot intelectul — urmând logica — ne spune că problema Nimicului este una care se mistuie pe sine întrucât Nimicul este negarea totalității ființării, este ne-ființarea în chip absolut.

Supremația logicii sau calea intelectului, anulează, deci, problema Nimicului.

Dar Heidegger răstoarnă perspectiva: Oare de ce n-am considera că lucrurile stau invers? Nu Nimicul depinde de Nu și Negare, ci Nu-ul și Negarea există doar pentru că există Nimicul. Și el afirmă fără să demonstreze: "Nimicul este mai originar decât Nu-ul și Negarea."[32]

---

31) Ibidem, p. 35
32) Ibidem, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă este așa, atunci însuși intelectul și instrumentele sale, Nu-ul și Negarea — depind într-un fel oarecare de Nimic și atunci intelectul nu mai poate avea pretenția să judece Nimicul. Dispare astfel și lipsa de noimă a întrebării referitoare la Nimic, lipsă de sens reliefată pe calea intelectului. Deci, se poate pune, totuși, întrebarea referitoare la Nimic. Dar dacă Nimicul devine obiectul căutării "el trebuie mai întâi să fie dat, să-l putem întâlni". Dar unde să-l căutăm și cum îl găsim?

Iar apar dificultăți: omul caută întotdeauna ceva despre care știe că există. Dar cum să cauți Nimicul? Există oare o căutare pură și o găsire pură? Repet, nu este vorba de Nimicul din limbajul cotidian, banal, care — așa cum spune Heidegger — circulă cu de-la-sine — înțelesul — său și poate fi chiar definit, ci este vorba de Nimicul ca deplina negare a totalității ființării.

De fapt, aceasta este calea: întâi să "găsim" totalitatea ființării pentru ca, mai apoi, prin negare, să ajungem la Nimic. Dar noi suntem ființe finite și nu putem accede la totalitatea ființării. Am putea însă să o gândim și apoi să negăm această totalitate gândită și să obținem Nimicul. Dar astfel, noi am urmat tot calea intelectului și am văzut că acesta consideră că însăși problema Nimicului este fără sens; apoi am obținut Nimicul prin negarea totalității ființării imaginate, ceea ce contravine premisei că Nimicul este mai originar decât Nu-ul și Negarea. Și atunci Heidegger consideră că pentru a ajunge la totalitatea ființării și, implicit la Nimic, trebuie să părăsim calea intelectului și să abordăm calea unei experiențe fundamentale a Nimicului. (Calea afectivității).

Asfel, fără a mai intra în amănunte, arătăm că Heidegger considera că întregul (totalitatea) Ființării se poate revela Dasein-ului nostru pe calea a două sentimente: Plictisul autentic, profund și bucuria pe care o trezește în noi prezența Dasein-ului unui om pe care îl iubești.

S-ar putea crede că Nimicul poate fi obținut acum prin Negarea totalității ființării revelată pe căile de mai sus; dar, în acest caz, iar ar trebui să apelăm la negare și, implicit, la intelect — căi pe care Heidegger le-a abandonat. Astfel încât

Scanned with OKEN Scanner

și Nimicul se va revela Dasein-ului nostru tot pe calea unui sentiment și anume Teama (Angst).

Nu putem intra în detalii, dar trebuie să precizăm că nu este vorba de teama de ceva anume sau pentru ceva anume pe care Heidegger o numește frică, sentiment pe care îl încercăm aproape zilnic. Este vorba de acea Teamă rară de ceva și pentru ceva indeterminat când — așa cum zice Heidegger — "îți este urât" în general. Atunci ne împresoară o mișcare de îndepărtare și alunecare a ființării în întregul ei, ființarea ne scapă, nu mai rămâne nici un punct de sprijin, ne copleșește acest "nici un": teama revelă nimicul. Ființarea în întregul ei ne scapă, alunecă; rămâne prezent doar purul Dasein: Nimicul ne cotropește, ne reduce la tăcere astfel încât orice rostire a lui "este" rămâne mută în fața lui.

Pe scurt, atât întregul Ființării cât și Nimicul, ca opus absolut al acesteia, se revelă Dasein-ului nostru pe calea unor experiențe de tip afectiv. Indiferent cum judecăm aceste considerații ale lui Heidegger, problema care se pune mai departe este raportul între ființare și nimic așa cum apare el în aceste experiențe.

Adică, o dată revelată în teamă, Nimicul neagă, elimină Ființarea? Dimpotrivă — zice Heidegger — "Nimicul se întâlnește în Teamă laolaltă cu Ființarea în întregul ei. . . . Nimicul se manifestă anume odată cu Ființarea și pe seama ființării, ca una care ne scapă alunecând în întregul ei." [34] Dar și invers: "Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere a Ființării cu Ființare; faptul că ea este Ființare — și nu nimic. . . esența Nimicului care, în chip originar, nimicnicește, constă în aceasta: abia Nimicul aduce Dasein-ul în Fața Ființării ca Ființare." [35]

Deci Ființarea și Nimicul sunt oarecum simultane și nu succesive, sunt legate absolut unul de celălalt sau — cum spune

34) Ibidem, p. 39-40
35) Ibidem, p. 43-44.

Scanned with OKEN Scanner

Mircea Florian — "Neantul este învelișul existenței sau existența este încrustată în neant." [36]

Dar Heidegger merge mai departe și consideră că numai starea de revelare a Nimicului, menținerea Dasein-ului în Nimic, adică aflarea lui dincolo de ființare (transcendența) — face posibilă starea de revelare a Ființării ca Ființare pentru Dasein-ul uman. Nimicul, deci, nu survine în sine, el nu este nici un obiect, nici ceva de ordinul ființării, dar se revelă întotdeauna odată cu Ființarea și face posibilă revelarea Ființării.

Dar starea — de — menținere a Dasein-ului în Nimic, care înseamnă depășirea Ființării în întregul ei (transcendența) condiționează Metafizica pentru că Metafizica este tocmai "modalitatea de a întreba trecând dincolo de ființare, în așa fel încât ființarea să poată fi redobândită ca atare în întregul ei, pentru înțelegere." [37] De aceea, întrebarea referitoare la Nimic este una prin excelență metafizică și îmbrățișează întregul metafizicii; ea ne prinde și pe noi, adică Dasein-ul care pune întrebarea.

Am văzut că Dasein-ul științific pretinde să se raporteze numai și numai la Ființarea însăși și în nici un fel la Nimic. Dar, susține Heidegger, el nu este posibil decât dacă, originar, se menține în Nimic; el nu se poate înțelege pe sine decât în măsura în care ia în seamă Nimicul, adică — mai limpede — nu este posibilă raportarea la Ființare, proprie științei, fără a înțelege Nimicul ca temei al Dasein-ului. Numai în măsura în care Nimicul este manifest, știința poate face din Ființare obiect de cercetare. De unde "numai în măsura în care există, pornind de la Metafizică, știința are puterea de a-și regăsi, fără încetare menirea, pe care i-o conferă însăși esența ei; nu acumulare și ordonare de cunoștințe, ci deschiderea, care trebuie împlinită mereu din nou, a întregului spațiu al adevărului propriu naturii și istoriei." [38]

---

36) Mircea Florian, ***Recesivitatea ca structură a lumii***.
37) M. Heidegger, ***op. cit.***, p. 47.
38) Ibidem, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

La baza științei și cauză a ei este "de ce-ul?". El, însă, se naște din uimire, iar uimirea provine din stare de revelare a Nimicului. Numai pentru că "de ce-ul?" are această sursă noi putem întreba despre temeiuri și putem întemeia.

Nu putem, deci, parveni la Ființare decât atunci când Dasein-ul nostru se menține în Nimic, adică trece dincolo de Ființare în întregul ei. Dar această trecere dincolo este tocmai metafizica (filosofia). Astfel, metafizica ține de însăși natura omului; ea nu este o disciplină școlară, ci Dasein-ul însuși.

Știința apare ca o experiență secundă în raport cu această experiență fundamentală care este trecerea — dincolo, adică menținerea în Nimic.

> *Tocmai de aceea — zice Heidegger — nu există nici o știință a cărei rigoare să se ridice la gravitatea metafizicii. Filosofia nu poate fi măsurată nicicând cu etalonul ideii care e propriu științei.*[38]

Așa după cum nu putem gândi Ființa fără a apela la Nimic ca altul absolut al Ființei, nu putem întemeia știința decât în altul său absolut care este Filosofia; presupoziția Ființării este Nimicul, a Ființei este Metafizica, a Dasein-ului științific este Dasein-ul metafizic.

Pe o cale ocolită și originală, Heidegger reafirmă teza dragă clasicismului german — imposibilitate ruperii științei de filosofie întrucât legătura lor se află la nivelul temeiului.

---

38) Ibidem, p. 50

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IV

FORME DE PREZENTARE A FILOSOFIEI

Am văzut că filosofiile pot fi diverse din motive multiple cum ar fi: opțiunea, experiența lor originară, tema lor centrală, modul în care este înțeleasă filosofia și modul de elaborare a ei. Mai putem realiza o ordonare a sistemelor filosofiei și după *forma lor de prezentare*. Fără îndoială, forma de prezentare a unei filosofii este un aspect secundar în raport cu forma interioară, cu conținutul, cu tema centrală, cu articulațiile lor interioare, profunde; dar, dată fiind marea diversitate a filosofiilor nici forma de prezentare nu poate fi neglijată ca instrument de ordonare a acestora, iar pentru filosofia sistematică și pentru istoria filosofiei orice asemenea instrument se dovedește a fi util.

Desigur, când vorbim de formele de prezentare a filosofiei ne gândim la lucrările al căror conținut principal este cel filosofic și nu la cele care au, între altele, și elemente de filosofie (de exemplu: Iliada, diferite opere literare etc.).

Principalele forme de prezentare a filosofiei, în filosofia europeană, în primul rând, sunt următoarele (în ordine aproximativ istorică):

1. Filosofia ca poem
2. Filosofia orală
3. Filosofia ca dialog
4. Filosofia ca eseu
5. Filosofia ca jurnal
6. Filosofia ca aforism
7. Filosofia ca scrisoare
8. Filosofia ca expunere matematică
9. Filosofia ca sistem

Scanned with OKEN Scanner

1. **Filosofia ca poem**: Se înțelege că acest fel de prezentare a filosofiei a fost posibil după trecerea la filosofia scrisă. Dar foarte interesant este faptul ca grecii, o bună bucată de vreme, au scris numai în formă de versuri, fie că scriau despre război, zei sau călătorii (Homer),fie despre agricultură și viața cotidiană (Hesiod). Primul care a scris o lucrare de filosofie în proză a fost Anaximandru — Despre natură —.

În ceea ce privește filosofia prezentată sub formă de poem, tipică este opera lui Parmenide din Eleea care își expune concepția filosofică în poemul "Despre natură" în care folosește — cum este și firesc într-un poem — numeroase metafore, imagini poetice, figuri de stil etc. Zice Zeița către călătorul ajuns în fața ei — și care era autorul însuși:

. . . se cade acuma să afli
Totul; și miezul statornic ce stă în adevăr,. . .
Cu-nchegata lui rotunjime, să-l știi ca și cele gândite de oameni. . .
Tu n-ai să vrei să le dai crezare deplină; și totuși,
Ai să le asculți, de ai să vezi că prin toate străbat întru totul.[40]

În filosofia antică Lucretius Carus și-a exprimat crezul filosofic în poemul "De rerum natura" după cum au mai existat și alții care au folosit forma poetică pentru a-și expune ideile filosofice. În Evul Mediu și în epoca modernă, în general, această formă literară nu se întâlnește în filosofie. Dar F. Nietzsche în secolul trecut și Heidegger în secolul nostru apelează, uneori, la această formă. De aceea ideea caracterului desuet al "filosofiei ca poem" poate fi pusă la îndoială.

În orice caz, această formă de prezentare a filosofiei are unele avantaje: unele idei mai abstracte pot fi făcute intuitive iar forma poetică poate asigura filosofiei o audiență mult mai largă decât forma uscată a tratatului sau expunerii matematice. Există, însă, și unele riscuri: ideile își pot pierde din precizie iar imagistica

40) *Antologie lirică greacă*, Editura Univers, București, 1970, p. 148. .

Scanned with OKEN Scanner

emoțională, figurile de stil obligatorii pentru această specie literară pot dizolva gândirea, pot ascunde tema principală.

2. **Filosofia orală**. Este, de asemenea o formă veche de prezentare a filosofiei, dacă nu chiar cea mai veche. Pitagora, de exemplu, n-a lăsat nimic scris așa că putem presupune că și-a expus concepția doar pe cale orală. Ceea ce știm despre el știm de la discipolii săi și de aceea este foarte greu să deosebim ce aparține propriu-zis lui Pitagora și ce discipoililor săi.

La drept vorbind nici Isus n-a lăsat nimic scris, iar autorii Evangheliilor, primii care au relatat despre faptele și spusele sale nu amintesc nicăieri de vreun text scris de Isus; mesajul său — care va schimba lumea — a îmbrăcat o formă exclusiv orală.

Nici Mahomed și nici alți întemeietori de religii nu au lăsat texte scrise, după cum, probabil că au existat mulți alți înțelepți care și-au expus ideile doar pe calea cuvântului vorbit.

Istoria filosofiei, însă, consemnează ca filosofie orală prin excelență pe cea a lui Socrate. Noi o cunoaștem "în direct" dacă ne putem exprima astfel, din opera celor doi mari discipoli ai săi: Xenofon și, îndeosebi Platon. Este greu să distingem filosofia propriu-zisă a lui Socrate de cea a lui Platon mai ales, dar întrucât Xenofon pare a relata mai fidel gândurile lui Socrate o primă cale ar fi să vedem ce idei a lui Socrate apar atât la Xenofon cât și la Platon și atunci paternitatea lor socratică ar fi mai sigură.

Oricum ar fi, Socrate rămâne exponentul tipic și celebru al filosofiei orale. Hegel, care-l considera pe Socrate ca un moment de cotitură în evoluția rațiunii istorice caracterizează pe larg și memorabil filosofia orală a acestuia:

> *Ceea ce făcea Socrate este ceea ce îi aparține în mod propriu, ceea ce în general, poate fi numit moralizare; dar aceasta nu este un fel de predică, de admonestare, de învățătură și moralizare tristă etc. deoarece așa ceva nu-și avea loc printre atenieni și în cuprinsul urbanității atice; așa ceva nu este un raport reciproc, liber, rațional. Ci Socrate angaja cu toată lumea conversații, condus de acea desăvârșită urbanitate atică care fără să afișeze pretenții și*

prezumții, fără a voi să instruiască pe alții și să le impună, păstrează integral drepturile libertății și o cinstește, înlăturând totodată ceea ce este brut.[41]

Avantajul acestei forme de prezentare a filosofiei ar fi dat întâi, de capacitatea cuvântului vorbit de a pătrunde la mase mai mari de oameni și de condiții sociale diverse; apoi, posibilitatea pe care o are vorbitorul de a face asocieri și comparații spontane, de efect și mare putere de convingere etc.

Dar există și dezavantaje evidente, unul dintre acestea — și cel mai important — fiind subliniat tot de Hegel: "Întrucât Socrate a creat în felul acesta filosofie morală (așa cum o tratează el, ea devine populară) pe viitor toată vorbăria morală și filosofia populară îl vor proclama de patron și sfânt al lor, atribuindu-i rolul înalt de paravan justificator al oricărei nefilosofii.[42] Pe scurt, filosofia orală poate trece ușor în nefilosofie, în vorbărie pe orice temă, fără sistem și adâncime.

Apoi apare și riscul transmiterii infidele a spuselor și ideilor magistrului în relatările discipolilor și urmașilor sau relatările pot fi chiar contradictorii, ceea ce face dificilă operația de separare a concepției originare de adaosurile ulterioare.

3. **Filosofia ca dialog.** Modul cotidian în care noi ne expunem părerile și comunicăm cu ceilalți este dialogul. Cultura orală, bazată pe cuvântul vorbit și, ca atare, pe memoria individuală și colectivă a premers culturii scrise, cu sute de ani. Poemele homerice, de exemplu, au fost scrise, după ce o perioadă îndelungată, greu de determinat, au circulat doar pe cale orală. Este deci firesc ca primele idei filosofice propriu-zise să fi fost expuse pe cale orală și, probabil, prin dialog. Pitagora nu prezenta discipolilor săi texte ci stătea de vorbă cu ei. Ba chiar și Parmenide, în poemul său "Despre natură" — care este operă scrisă — își expune concepția sa despre existență și nonexistență

41) Hegel, ***Prelegeride istorie a filosofiei***, Editura Academiei, București, 1963, p. 376.
42) Ibidem, p. 367

Scanned with OKEN Scanner

sub forma unei convorbiri cu Zeița; și Moise dialoga cu Iahve apoi comunica celorlalți ce a hotărât acesta.

Dar filosofia propriu-zisă sub forma dialogului capătă expresie superlativă în opera lui Platon. Este cunoscută, îndeobște, structura generală a dialogurilor lui Platon: convorbirea dintre Socrate și interlocutorul sau interlocutorii săi pornea mai mult sau mai puțin întâmplător, problemele în discuție fiind mai multe și fără prea mare legătură între ele. Apoi, încet-încet, dialogul se simplifica în sensul că apărea un fir conducător, scopul întregului dialog fiind o idee, "o definiție". Orice dialog platonician duce spre o idee, spre o "definiție" pe care Socrate o stabilește împreună cu interlocutorii săi prin vestita sa metodă, maieutica. Așadar dialogul lui Platon se dovedește a nu fi o conversație întâmplătoare despre multe și nimic ci un schimb de opinii centrate pe o idee; forma, până la urmă se dovedește a fi mai mult sau mai puțin indiferentă pentru că esența este ideea. În legătură cu acest aspect al dialogurilor lui Platon,Hegel arată:

> *Dialogul platonician nu este conversație propriu-zisă; în conversație ceea ce spunem are legătură întâmplătoare și așa trebuie să fie; obiectul conversației nu trebuie epuizat. Conversând vrem să întreținem și de aici caracterul accidental al conversației; în cuprinsul ei, regula este arbitrară, părerile accidentale. În partea lor introductivă, dialogurile platoniciene prezintă uneori și acest fel de întreținere, iau forma unei înaintări întâmplătoare; dar mai departe ele devin dezvoltare a problemei, elementul subiectiv al conversației dispare; în linie generală, la Platon avem înaintarea dialectică, consecventă, frumoasă.*[43]

Desigur, forma dialogului ca mod de exprimare a filosofiei prezintă unele avantaje evidente, de exemplu la Platon. Astfel,

43) Ibidem, p. 474.

Scanned with OKEN Scanner

ea i-a permis crearea nu numai a unei opere filosofice și a unei remarcabile opere literare pentru că limba unui dialog poate și trebuie să fie una plastică, plină de culoare și expresii poetice, de asocieri, comparații, metafore, figuri de stil etc. toate acestea fiind tot atâtea "arme" de convingere a interlocutorilor; de aceea, limba dialogurilor lui Platon rămâne una clasică, de o deosebită plasticitate și frumusețe.

În al doilea rând, ideea construită treptat, argumentată strâns și care apare la capătul unui dialog poate fi mai convingătoare pentru cititor decât una expusă sistematic și sec ca în tratatele metafizice.

Dar tot aici se află și dezavantajul dialogului ca formă filosofică: uneori argumentarea poate deveni, forțată, conducerea convorbirii poate deveni autoritară, argumentele superficiale întrucât ideea care există de la început în capul celui care dirijează dialogul trebuie justificată cu orice preț. Există situații, în dialogurile lui Platon, în care ar fi suficient ca interlocutorul să răspundă de câteva ori prin "nu" sau "nu sunt de acord" pentru ca demonstrația lui Socrate să se blocheze sau să ia alt drum. Hegel exprimă clar această rezervă în legătură cu valoarea dialogului:

> *Dialogul are dezavantajul că înaintarea pare a se datora arbitrarului; la sfârșitul dialogului ai sentimentul că lucrul ar fi putut lua și altă întorsătură.*[44]

4. **Filosofia ca eseu**. Cuvântul eseu în limba română provine din franceză, din verbul "esaiyer" = a încerca și a fost tradus la noi prin "încercare". Același sens are cuvântul "essays" și în limba englază asfel încât, de exemplu, lucrarea lui J. Locke "Essay Concerning Human Understanding" a fost tradusă la noi prin"Încercare asupra intelectului omenesc".

Dar cuvântul "eseu" a fost adoptat în limba noastră chiar în această formă și desemnează o răspândită specie literară în

44) Hegel, ibidem, p. 275

Scanned with OKEN Scanner

cultura de azi. Se pot scrie eseuri politice, morale, științifice chiar, nemaivorbind de critica literară. În principiu se pot scrie eseuri aproape despre orice. De aceea, deseori, este foarte greu să deosebim eseul de alte forme de analiză și prezentare a unor idei sau probleme cum ar fi de exemplu "studiu", "comunicarea științifică", "articolul de fond" etc. Eseul, ca formă de prezentare a filosofiei, poate fi mai ușor recunoscut și diferențiat față de alte forme de eseu și el și-a făcut debutul în filosofia modernă. Dar el n-a apărut cu sensul pe care îl are azi, de scriere — de obicei — scurtă, axată pe o problemă (idee) limitată și care urmărește și efectele literare ci în sensul oarecum originar al termenului, acela de încercare de a justifica și demonstra pe multe pagini o teză considerată fundamentală.

Cu acest sens și în acest scop apare eseul în literatura filosofică engleză din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Scrierea fundamentală a lui J. Locke se numește așa cum am amintit "Essay Concerning Human Understandin" (1690) adică "Încercare asupra intelectului omenesc".

Trebuie să observăm că și ceilalți doi reprezentanți importanți ai empirismului englez, G. Berkeley și D. Hume au utilizat în titlurile scrierilor lor fundamentale același cuvânt "încercare" adică "essay"; G. Berkeley a scris "Încercare cu privire la o nouă teorie asupra vederii" ("Essay towards a New Theory of vision") iar Hume a scris, între altele, "Încercare filosofică asupra intelectului omenesc" ("Philosophical essays concerning human understanding") și, "Încercări morale politice și literare" ("Essays moral, political and literary").

Toate aceste essays-uri ale empiriștilor englezi au un scop comun: să demonstreze că întreaga cunoaștere provine din experiență neînțeleasă, în primul rând, ca experiență senzorială. Propozițiile generale sunt reductibile, în ultimă instanță, la propoziții ce descriu date ale simțurilor și de regulă, generalul derivă din empiric. De aceea, filosofia n-are sens în afara datelor experienței dar trebuie să le interpreteze în așa fel încât să le dea semnificații în raport cu existența în ansamblu. Aceasta este funcția eseului și de aceea, în această primă versiune a lui, cea

Scanned with OKEN Scanner

engleză, exista o solidaritate între formă — care este essay-ul — și conținutul filosofării.

A doua versiune a eseului ca formă de prezentare a filosofiei o aflăm pe continent, începând cu M. de Montaigne; În filosofia românească, de exemplu, au scris eseuri D. D. Roșca, C. Noica și, mai ales, Anton Dumitriu. În această a doua versiune eseul are un caracter prin excelență ordonator, sistematizor și rezumativ. Georg Luckacs sublinia trasăturile acestui tip de eseu în felul următor:

a) spre deosebire de poezie "eseul vorbește totdeauna despre ceva deja format sau în cel mai bun caz despre ceva deja existent; aparține esenței sale că el nu ivește lucruri noi dintr-un neant gol, ci doar ordonează în mod nou ceea ce era cândva viu".

b) Spre deosebire de eseul modern al englezilor, care "a pierdut fundalul vieții această versiune a eseului ancorează în caracterul "problematic" al situațiilor de viață și exprimă o necurmată și mereu neîmplinită "năzuință spre valoare și formă, spre măsură ordine și scop".

c) spre deosebire de formele "închise" de prezentare a filosofiei "eseul este un tribunal, dar, totuși, nu judecata este esențialul și ceea ce îi decide valoarea (precum în sistem) ci procesul judecării."[45]

Are avantajul, față de poem, că poate evita mai ușor excesul de literaturizare ceea ce l-ar îndepărta de filosofie.

5. **Filosofia ca jurnal**. Am văzut, atunci când am prezentat diferitele feluri de a concepe și elabora filosofia, că printre ele există și înțelegerea filosofiei ca reflecții asupra trăirilor personale. Este evident că aceasta va fi o filosofie "subiectivă" opusă așa-zisei "gândiri obiective" ce folosește "limbajul abstracției" și se referă la lumea externă a omului iar atunci când se referă la om îl privește doar ca parte a acestei lumi. Dar "adevărul este subiectivitatea" ne spune Kierkegaard iar filosofia trebuie să redea

---

45) G. Luckacs, ***Die Seale und die Farmen***, Luchterhand, Dormstadt und Neuwied, 1971, p. 31; apud Andrei Marga, ***Metodologie și argumentare filosofică***, Cluj-Napoca, 1991, p. 31-32.

Scanned with OKEN Scanner

trăirile individului scopul fiind atingerea — de către acesta — a unei existențe autentice.

Cea mai potrivită formă de prezentare a unei asemenea filosofii este — fără îndoială — jurnalul și Kierkegaard o va adopta fără reticențe. Avem de-a face, cu o corespondeță evidentă între conținut și formă, conținutul fiind trăirile personale, lumea subiectivă, iar forma — jurnalul; o lucrare de știință a naturii nu poate să apară sub forma unui jurnal pentru că ea urmărește adevărul "obiectiv" în timp ce în jurnal autorul expune propriul lui adevăr, adevărul pentru el. Pentru Kierkegaard este, de altfel, singurul adevăr care contează.

> *Este vorba de a afla un adevăr care să fie adevăr pentru mine, de a găsi ideea pentru care eu vreau să trăiesc și să mor. Și la ce mi-ar servi pentru aceasta de a descoperi un adevăr pretins obiectiv; și. . . la ce mi-ar servi puterea de a expune istoria creștinismului, de a explica multe fenomene, dacă ele nu ar avea pentru mine și viața mea nici o influență mai profundă.*[46]

Avantajul acestei forme de prezentare a filosofiei ar consta în posibilitate autorului de a-și exprima cele mai intime și diverse gânduri, cu nuanțele și chiar contradicțiile lor întrucât jurnalul nu presupune o consecvență logică și o stringență a demonstrației ca în filosofia sistematică sau ca în cea bazată pe expunerea matematică (Descartes, Spinoza).

O asemenea filosofie își poate permite să respingă obiectivismul și să ignore istorismul, trăirile personale fiind subiective și relativ anistorice.

Dar jurnalul ca formă de prezentare a filosofiei are și dezavantaje, poate mai mari decât avantajele lui. Anume, el poate descrie, liber de multe constrângeri, orice trăire personală dar s-ar putea ca aceste trăiri să-l intereseze doar pe posesorul

46) Kierkegaard s., ***L'Existence. Textes choisis***, P. U. F., Paris, 1962, p. 163.

Scanned with OKEN Scanner

lor sau un grup foarte restrâns de oameni; multe trăiri sunt irepetabile iar altele inefabile, nu le poți gândi și ca atare, nici descrie după ce au trecut.

Conținutul unui jurnal este — de cele mai multe ori — accidental, iar adevărul zis subiectiv este lovit, în mult mai mare măsură de relativism decât cel numit obiectiv.

6. **Filosofia ca aforism**. Este o formă ce domină filosofia la începuturile ei poate și pentru că forma sistematică încă nu apăruse. Mulți filosofi presocratici au recurs la aforism pentru a surprinde aspecte profunde ale lumii sau pentru a exprima mai profund ceva cunoscut. Desigur, cazul clasic ar fi Heraclit care, datorită acestui fapt și-a atras și porecla "obscurul" dar și alți presocratici — destul de numeroși — au utilizat aforismul (Pitagora, Protagoras etc.).

Aforismul este utilizat în filosofie și mai târziu, paralel cu forma sistematică — considerată cea mai completă și tipică pentru filosofie. Îl întâlnim, de exemplu, în filosofia modernă la B. Pascal sau la Schopenhauer. Cel care a reabilitat însă aforismul filosofic și l-a utilizat la modul superior a fost F. Nietzsche. Recurgerea la aforism este, la el, explicită în sensul că el îl adoptă ca formă de exprimare din nemulțumirea declarată față de forma sistemică în filosofie care nu poate surprinde laturi ceva mai ascunse sau chiar contradictorii ale lucrurilor; aforismele lui Nietzsche s-au bucurat de mult succes datorită și formei lor literare.

Un alt gânditor celebru — în secolul nostru de data aceasta — care a utilizat aforismul a fost Wittgenstein. El a creat într-o epocă de mari răsturnări în filosofie, de contestare generală a filosofiei de până atunci, situație care nu favoriza elaborarea de sisteme cuprinzătoare. De aceea el nu a urmărit să sistematizeze, să ordoneze cunoștințe ci să formuleze soluții pentru unele probleme care vizau, îndeosebi, fundamentele filosofiei. Nu este exclus ca el să fi recurs la aforism și din convingerea că lumea ca atare nu posedă o ordine necesară care ar putea fi surprinsă într-un sistem. În cultura românească, C. Noica dar mai ales Emil Cioran au recurs la aforism atunci când au vrut să exprime gânduri care nu aparțineau numaidecât filosofiei. Desigur, afo-

Scanned with OKEN Scanner

rismul a reușit ceea ce și-a propus, adică a luminat fețe ascunse ale realității, ale lucrurilor și a îmbogățit atât bagajul de idei cât și limbajul filosofiei. Dar filosofia, ca și cel care citește filosofie, vor să meargă până la capăt, adică spre imaginea de ansamblu a lumii și omului; or, într-o asemenea întreprindere, aforismul se dovedește insuficient, alte forme impunându-se în mod necesar.

7. **Filosofia ca scrisoare**. Desigur, scrisori, în înțelesul propriu al cuvântului au scris, probabil, toți filosofii — către prieteni, rude sau altor persoane cunoscute sau necunoscute. Aici este vorba doar de acele scrisori în care autorii lor au exprimat idei filosofice importante, care nu pot fi ignorate și separate de doctrina lor.

Nu există filosofi care să-și fi expus întreaga concepție în scrisori așa cum nici Platon n-a făcut-o în dialoguri. Scrisoarea, ca formă, nici nu permite așa ceva — mă refer, între altele, și la împrejurarea că ea trebuie să fie destul de limitată ca întindere. De aceea în scrisori au fost exprimate și făcute mai explicite puncte de vedere care nu pot apare în formele mai pretențioase, cum ar fi sistemul sau expunerea matematică. Ele, aceste forme mai pretențioase, sunt elaborate cu gândul la un auditoriu universal și de aceea exigențele sunt mai mari, în timp ce scrisoarea se adresează unor persoane — îndeobște cunoscute de autor — sau unui grup restrâns și de aceea exigențele și limbajul sunt altele. De aici nu rezultă că ideile expuse în scrisori nu sunt importante pentru concepția generală a autorilor; ba chiar unii și-au expus principalele idei în scrisori.

Cel mai elocvent exemplu este Saul din Tars, adică Sf. Apostol Pavel — sau Apostolul Neamurilor — care, în Epistolele sale către diferite comunități de credincioși, s-a referit nu numai la diverse aspecte ale vieții religioase practice dar a precizat și adâncit și puncte importante ale doctrinei creștine. El este cel care a făcut cel mai mult pentru ca această doctrină să devină cu adevărat creștină, adică să se despartă și să depășească marginile strâmte ale lumii iudaice spre marea arie de civilizație greco-romană. De aceea Epistolele sale alcătuiesc o parte importantă a Noului Testament — cartea de căpătâi a creștinismului.

Scanned with OKEN Scanner

Și Lucius Seneca — cel mai important reprezentant al stoicismului roman — are cea mai mare parte a operei sale alcătuită în forma scrisorii; cele mai cunoscute sunt Scrisorile către Lucillius".

În scrisorile lui Descartes către părintele Mersene găsim nu atât ideile sale filosofice principale ci mai mult calea care l-a condus la ele. Și Im. Kant și-a dezvăluit unele intenții intime și chiar idei legate de elaborarea "Criticii Rațiunii Pure" în scrisori către un fost elev al său, Marcus Hertz.

În filosofia contemporană Ch. Peirce în scrisorile către Lady Welby pune bazele semioticii iar Heidegger elaborează o celebră "Scrisoare despre umanism".

C. Noica, în 1986, publică "Scrisori despre logica lui Hermes" care nu sunt propriu-zis scrisori adresate cuiva ci omodalitate formală de a semnala posibilitatea unor noi perspective în filosofie.

8. **Filosofia în expunere matematică**. Mulți filosofi, de-a lungul timpului, au fost ispitiți de matematică, adică de concizia, claritate și frumusețea limbajului acesteia. Unii chiar au crezut că lupta nesfârșită și opoziția deseori ireconciliabilă între sistemele și școlile filosofice pot fi — dacă nu eliminate — cel puțin atenuate prin apelul la limbajul matematicii dar și la metoda acesteia. Când spun metodă mă gândesc la claritatea și evidența propozițiilor unui raționament (demonstrație) matematic care pleacă de la adevăruri incontestabile — sau care apar astfel spiritului nostru — și înaintează, din aproape în aproape, respectând riguros regulile logicii ajungând la concluzii unanim (sau aproape unanim) acceptate.

Dintre gânditorii care au crezut că pot elimina sau atenua acest "război al tuturor împotriva tuturor" din filosofie prin apelul la limbajul și la metoda matematicii cei mai celebri sunt Descartes și Spinoza.

Admirația lui Descartes pentru matematică — el însuși fiind un matematician genial — l-a făcut să încerce edificarea unei filosofii "more geometrico", adică o filosofie care să plece de la câteva adevăruri simple și incontestabile din care, pe calea inferenței și demonstrației de tip matematic, să fie deduse altele până la cele cu caracter general, adică tipic filosofice și care, astfel, să aibă oricând o întemeiere în adevărurile simple și clare.

Scanned with OKEN Scanner

"Discursul asupra metodei" dezvoltă ideea și enumeră cerințele unei astfel de modalități de a construi filosofia.

Iată, spre ilustrare, cele 4 "regului de metodă" ale lui Descartes pe care trebuie să la urmeze spiritul "pentru a afla adevărul în științe".

a) regula clarității — să nu socotim nimic ca adevărat dacă nu se înfățișează ca evident prin distincția și claritate sa, distrugătoare de îndoială. Tot ce e clar și distinct este evident, deci adevărat.

b) regula analizei — să despicăm orice problemă mai grea și complexă în elementele sale simple, ușor de priceput.

c) regula sintezei, care întregește analiza — să plecăm de la simplu pentru a reconstrui, a sintetiza complexul analizat.

d) regula enumerării — cercetând natura unui fenomen, să ne asigurăm dacă n-am uitat un caz prin enumerarea tuturor cazurilor privitoare la acel fenomen"[47].

O asemenea modalitate întâlnim și la Spinoza. "În filosofia lui Spinoza — arată P. P. Negulescu — metoda matematică joacă un rol și mai covârșitor decât în sistemul cartezian. Opera lui fundamentală, *Ethica more geometrico demonstrata,* începe de-a dreptul cu opt definiții, din care se deduce apoi *prin quod est* și *quod erat demonstrandum* toată seria de teoreme corolari și scolii ce alcătuiesc întregul său sistem filosofic."[48] Se pune desigur întrebarea ce câștig poate aduce filosofiei rigoarea și exactitatea limbajului și metodei matematice. Modul de gândire matematic este necesar în orice activitate intelectuală, exactitatea și rigoarea fiind indispensabile, îndeosebi în științele naturii. Nici filosofia nu a avut de pierdut, mai ales că matematica timpului nostru este capabilă de performanțe uimitoare, între altele și abordarea laturii calitative a lucrurilor, inaccesibilă matematicii clasice. Logica matematică se dovedește a fi un domeniu de graniță între filosofie și matematică îmbogățindu-le pe

47) Mircea Florian, *op. cit.*, p. 246.
48) P. P. Negulescu, ***Scrieri inedite***, vol. III, Editura Academiei, București, 1972, pp. 140-141.

Scanned with OKEN Scanner

ambele: luminează anumite aspecte al fundamentelor matematicii iar prin întemeierea unor noi tehnici de demonstrație (Russel, David Lewis) aduce un spor de adâncime și vigoare gândului filosofic. De aceea, aprecierea lui Hegel care afirmă că filosofia și matematica ar fi modalități de gândire complet străine una de alta trebuie nuanțată.

> *Cunoașterea matematică — afirmă el — își prezintă demonstrațiile pe obiectul existent în sine și nu pe obiectul înțeles prin concept; cunoașterii matematice îi lipsește cu totul conceptul, conținutul filosofiei este însă conceptul și ceea ce este înțeles prin mijlocirea conceptului.*[49]

Filosofia, azi, nu mai poate ignora instrumentul și modul de gândire matematic. Desigur, filosofia se adresează tuturor nivelelor personalității omului, inclusiv afectivității, ea trimite la valori și idealuri dar, să nu uităm că ea se adresează, în primul rând rațiunii iar instrumentul cel mai puternic al acesteia dar și calea prin care se poate ajunge la ea sunt rigoarea și demonstrația de tip matematic; a respinge posibilitățile pe care le oferă matematica pentru adâncirea gândului filosofic, pentru pătrunderea în domenii inaccesibile intuiției este o dovadă clară de conservatorism.

Trebuie să reținem însă, că matematica rămâne un instrument care devine eficace doar în asociere cu ceva care trebuie limpezit sau aprofundat; în cazul nostru — în filosofie adică — matematica nu poate face nimic în lipsa ideii filosofice. Asta nu înseamnă că nu pot apărea idei filosofice și din direcția matematicii, ba chiar există și o filosofie a matematicii, dar matematica, pentru filosofie, rămâne un instrument pentru că ideea filosofică îndeobște, are o altă origine.

De aceea, toate eforturile depuse în direcția matematizării (în sens larg) — începute de Descartes și Spinoza — și mai nou, în cea a formalizării principiilor filosofice nu au dat

---

49) Apud Andrei Marga, *op. cit.*, p. 32

Scanned with OKEN Scanner

rezultate semnificative. Motivul general a reieșit din cele arătate mai sus dar mai apare un motiv care aparține teoriei limbajului, îndeosebi a celui formal. Alfred Tarski a formulat o teoremă conform căreia conceptul de adevăr aplicat unei limbi formale nu poate fi definit în acea limbă ci numai în metalimbă. Dacă-i așa — și nimeni n-a reușit să infirme în mod convingător această teoremă — atunci înseamnă că nici o limbă formală nu este adecvată filosofiei, adevăr evident, de altfel, pentru filosofi încă de multă vreme — adică dinaintea lui Tarski.

Încă o dată se dovedește că filosofia rămâne o formă aparte de cunoaștere care chiar dacă poate interfera cu altele sau poate împrumuta câte ceva de la alte forme — nu poate fi, în nici un caz, subordonată altora sau substituită prin altele (matematica, știința, arta sau religia).

9. **Filosofia ca sistem**. Este forma de prezentare cea mai proprie filosofiei, însăși istoria filosofiei este înțeleasă, de cele mai multe ori, ca un conflict și o succesiune de sistem filosofice. În general, orice sistem filosofic se dezvoltă în jurul unei idei generale (centrale), o argumentează, o justifică, dar intenția este cea de a surprinde și explica totul. Nu Totul în detalii, în amănuntele lui — deși sistemele filosofice au, deseori, și părți descriptive, — ci acele articulații și legități generale care întemeiază și explică acest Tot, inclusiv părțile lui. Este limpede că, dat fiind acest scop al oricărui sistem filosofic, nu se poate evita speculația, zborul rațiunii care tinde să se desprindă cât mai repede și să se îndepărteze cât mai mult de datele a ceea ce numim experiență.

De altfel, F. Bacon în celebra sa "critică a idolilor" adică a erorilor și iluziilor care domină spiritul nostru aducea rațiunii tocmai această acuzație, că ea "părăsește prea repede lumea haotică a lucrurilor concrete și se închide în lumea noțiunilor abstracte, în care poate sistematiza și unifica în voie, construind sisteme în care găsește o odihnă închipuită, cum sunt toate sistemele filosofice ale antichității și evului mediu."[50] În realitate, filosofia nu are cum să renunțe la

50) P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, Editura Academiei, București, 1972, p. 79

speculație — în înțelesul bun al cuvântului — întrucât obiectul ei este Totalitatea, necondiționatul, Infinitul și acestea nu pot fi obiect al simțurilor — și nici nu pot fi percepute prin vreun instrument oarecare — ci doar al gândirii.

> *De bună seamă — arăta Mircea Florian — este o semeție din partea omului a crede că el este în stare să închidă infinitul și necondiționatul în formele finite și condiționate a inteligenței. Dar este o "frumoasă semeție" după spusele lui Platon. Căci omul nu se poate mulțumi cu aparențele limitate, ci caută să descopere esența, universalul principiul, realitatea absolută.*[51]

Din punct de vedere istoric, filosofia ca sistem a fost inițiată de Aristotel care, primul, a crezut că poate strânge laolată toate cunoștințele timpului subsumându-le unei "științe a cauzelor și principiilor prime" care, mai târziu va fi numită metafizică.

> *Aristotel — arată Hegel — a pătruns în întreaga masă și în toate laturile universului real, subjugând bogăția și dispersia acestei mase sub același concept; cele mai multe științe filosofice îi datorează lui diferențierea și începutul lor. În timp ce, în felul acesta, știința se divizează într-o serie de determinații intelectuale ale unor concepte determinate, filosofia aristotelică conține, în același timp, cele mai profunde concepte speculative. El este astfel, cuprinzător și speculativ ca nimeni altul. . . . Și cu toate că sistemul lui Aristotel nu se înfățișează ca dezvoltat în părțile lui ci aceste sunt juxtapuse, ele formează, totuși, o totalitate a unei filosofii esențial speculative.*[52]

---

51) ***Îndrumare în filosofie***, Editura științifică, București, 1992, p. 21-22.
52) Hegel, ***op. cit.***, p. 563.

Scanned with OKEN Scanner

Sisteme filosofice în înțelesul propriu al cuvântului, au fost multe; aici nu mă refer la concepții filosofice care pot fi exprimate în forme foarte diferite — așa cum am văzut deja: jurnal, scrisoare, dialog etc. — ci doar la acelea care s-au exprimat sub forma coerentă a sistemului. Amintim doar câteva exemple: Plotin, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling, Fichte, Hegel, Auguste Comte, H. Bergson, Heidegger, Conta, Blaga, Noica etc.

Așa cum am amintit, deja, de câteva ori, filosofia ca sistem —și, în general, metafizica — a fost contestată atât din interiorul cât și din exteriorul filosofiei, începând cu perioada modernă: Principalul reproș se referă la prezența speculației, la îndepărtarea de experiență, de empiric, la manifestarea frecventă a înclinației de a deriva în virtutea raporturilor logice, în pofida adevărului și experienței. Unui asemenea reproș i-am răspuns, deja, mai sus, arătând că speculația și îndepărtarea de experiență sunt inerente filosofiei în general, celei sistematice în special.

Se pot scrie multe pagini pe această temă dar azi e limpede pentru oricine se ocupă de filosofie că fără acest zbor al rațiunii deasupra și dincolo de empiric nu poate fi vorba de filosofie ca atare.

S-a mai spus că sistemul înseamnă încremenire în timp ce lumea pe care vrea s-o explice este istorie, devenire, mișcare. Și la acest reproș putem răspunde cu un argument oferit chiar de o concepție filosofico-științifică foarte influentă la un moment dat: structuralismul. Acesta, cel puțin în varianta sa mai flexibilă ("dialectică") demonstrează că structura nu exclude schimbarea ci o organizează, că sistemul și devenirea nu sunt incompatibile.

Reproșuri frecvente i s-au adus filosofiei ca sistem din partea celor care înțeleg filosofia ca reflecție asupra trăirilor personale ca și din direcția tuturor acelora înrudiți cu primii care leagă filosofia mai mult de înțelegerea subiectivă a lumii decât de cunoașterea obiectivă; ei susțin, în esență, că filosofia în formă sistematică este incapabilă să exprime trăirea lumii de către om, că influența prea mare a spiritului obiectiv, științific ar duce la un hibrid între filosofie și știință. S-ar putea răspunde la o asemenea acuzație că însăși știința teoretică a naturii, al cărui ideal este

Scanned with OKEN Scanner

obiectivitatea, eliminarea cât mai completă a tot ce vine din direcția subiectivității și valorii, la un nivel foarte înalt al dezvoltării sale se apropie sensibil de filosofie, adică regăsește marile întrebări privind raporturile omului cu lumea, locul omului în lume, valoarea pentru condiția umană a descoperirilor științei etc. Și, în fond, orice sistem filosofic, oricât s-ar pretinde de rece și obiectiv, rămâne în sfera filosofiei atâta timp cât conține reflexivitate, subiectivitate, cât încearcă să descopere în lume esențe umane.

Un exemplu semnificativ în această privință îl constituie sistemul lui Spinoza.

> *Spinoza — arăta Mircea Florian — cu o consecvență neînfricoșată, pornește de la definiții, axiome, din care scoate teoreme, cu dovezile acestora, adaugă corolare și lămuriri (scolii). . . . Filosofia lui Spinoza este un raționalism desăvârșit: lumea este rațională și rațiunea o oglindește "adecvat", după ce a înlăturat mirajul înșelător al simțurilor.*

Totuși, sub crusta tare a formalismului geometric pedant, pulsează *o viață mistică nerațională* care amenința să spargă în mii de bucăți coaja raționalistă."[53] Sistemul excesiv geometrizat și raționalizat al lui Spinoza are, după cum știm o finalitate etică adică se încheie cu o reflecție asupra condiției umane și a raportului om-Dumnezeu.

În sfârșit, s-a mai adus filosofiei ca sistem reproșul că ar substitui existența cu conceptul ei. Aceasta mi se pare a fi acuza cea mai gratuită. Este adevărat că filosofia sistematică privilegiază conceptul și la un moment dat poate apare iluzia că putem cunoaște raporturi reale analizând raporturi între concepte. Dar acest fenomen se întâmplă în orice tip de cunoaștere, inclusiv în cea științifică. Ce sunt electronul, mezonul etc. decât niște concepte? Este nevoie de o întreagă baterie de "criterii de realitate fizică" pentru a convinge că acestor concepte le

53) Mircea Florian, *op. cit.*, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

corespund niște referenți obiectivi; ce să mai spunem de așa-zisele "obiecte ideale" ale științelor teoretice care n-au referenți obiectivi dar fără de care aceste științe nici n-ar fi posibile? Și totuși nimeni nu acuză știința de substituire a realității cu conceptul ei.

Și, în fond, ce înseamnă a substitui realității conceptul ei? Înseamnă a da deoparte realitatea (a o pune în paranteză) și a lucra cu concepte. Dar acest lucru îl face orice tip de cunoaștere iar gândirea, în general, nu lucrează cu obiecte ci cu imaginile lor mentale, cu nume, definiții, descripții, concepte. Or, filosofia, care este gândire abstractă, prin excelență, îndepărtată de experiență și, deseori, fără legătură cu experiența, ba chiar creatoare a unor lumi care resemnifică experiența însăși (Blaga), nu poate exista fără conceptul foarte abstract; este, așadar, gratuită acuzația că filosofia ca sistem substituie conceptul existenței și pentru simplu motiv că aceasta este o condiție a existenței sale.

Întreaga istorie a filosofiei ca și tendințe importante din filosofia contemporană demonstrează că marea filosofie, filosofia ca atare — am putea spune — rămâne filosofia sistematică.

Putem formula câteva concluzii în urma analizei acestor forme de prezentare a filosofiei.

Toate formele — destul de numeroase — au avantaje și limite dar toate sunt legitime în măsura în care nu trădează esența a ceea ce numim filosofie; între altele, această esență este cu atât mai evidentă cu cât respectiva formă subliniază mai pregnant specificul filosofiei în raport cu știința, religia, morala etc. Aceasta ar putea fi și un criteriu de ierarhizare a acestor forme.

Apoi, asistăm la două tendințe divergente: pe de o parte, se cere filosofiei — pentru a nu-și trăda specificul — mai multă reflexivitate iar, pe de altă parte, o exprimare mai formalizată. Oricum ar fi, două concluzii se impun tot mai insistent: orice mare filosofie tinde spre forma sistemului iar limbajul filosofic, oricum s-ar prezenta el — mai formalizat sau mai puțin formalizat, mai abstract sau mai puțin abstract, trebuie să fie accesibil, trebuie să descrie adecvat și inteligent trăirea lumii de către om.

Scanned with OKEN Scanner

* * *

În prelungirea celor arătate mai sus nu mi se par inutile câteva considerații asupra noțiunii de sistem, cu deosebire asupra sistemului în filosofie.

Nu este cazul, evident, să intrăm în detaliile teoriei generale a sistemelor, ci doar să arătăm că această teorie a impus — chiar până la nivelul conștiinței publice — ideea că sistem înseamnă un ansamblu de elemente, indiferent de natura lor, astfel legate între ele încât dau naștere unui tot care posedă însușiri specifice, care aparțin numai lui și pe care nu le regăsim la nivelul componentelor. Este greu,dacă nu imposibil, să aplicăm acest înțeles al sistemului la istoria filosofiei, adică să găsim sisteme filosofice care să corespundă acestei definiții. În plus, ar fi și inutil, întrucât această definiție se referă la sistemele de orice fel în vreme ce sistemul filosofic este unul teoretic, de idei ce prezintă accentuate particularități.

Trebuie să reținem din înțelesul sistemului, în primul rând ideea de legătură, de strânsă intercondiționare între elementele lui care este o exigență ce poate fi aplicată și elementelor unui sistem teoretic, adică de propoziții.

Din acest punct de vedere sistemele filosofice moderne sunt superioare celor tradiționale întrucât ele au beneficiat și au ținut seama de achizițiile axiomaticii, ale teoriei demonstrației, logicii simbolice și au privit deasemenea, spre rigoare și stringența teoretică ale mecanicii cuantice, geometriei neeuclidiene etc. Asfel încât, filosofia modernă devine conștientă și purcede la analiza propriilor fundamente. Succesiunea enunțurilor înseamnă și o acumulare progresivă de cunoștințe, iar orice enunț tinde să fie întemeiat și justificat. Astăzi este greu, dacă nu imposibil, să faci pe cineva să accepte propoziții — indiferent de

Scanned with OKEN Scanner

domeniu — care să nu fie întemeiate până la axiome sau presupozițiile fundamentale (ale dommeniului respectiv).

Luând în considerare aceste noi exigențe ale cunoașterii sistematice filosoful german Hugo Dingler stabilește următoarele trăsături ale unui sistem teoretic; astfel un sistem este:

1. o "ierarhie de enunțuri",

2. care sunt organizate pe o anumită "direcție" încât, la extremitate, unele enunțuri sunt "principii", alte enunțuri sunt "derivate marginale", 3. ce se delimitează de un "mediu exterior" compus din: "nesistematic" (ceea ce la un moment dat nu e derivabil sau nu e derivat din fundamente); "presistematic" (ceea ce precede sistemul și din care acesta își ia primele propoziții); "postsistematic" (ceea ce se sustrage sistematizării fiind ulterior acesteia); istoria, valorile, viața".[54] Plecând de la acest înțeles al sistemului teoretic și comparând filosofia cu știința autorul amintit consideră că sistematizarea în cele două forme de cunoaștere ar fi aceeași cu deosebirea că în filosofie sistemul ar tinde spre "atotcuprinzător", universal.

Este greu să fiu de acord cu acest punct de vedere care șterge — în mare măsură — deosebirea dintre filosofie și știință. Putem aduce multe argumente în acest sens dar sunt suficiente câteva:

a) Putem fi de acord că și un sistem filosofic poate fi alcătuit riguros, plecând de la "principii" și ajungând la "derivate marginale" astfel încât enunțurile să fie ierarhizate într-o anumită direcție; putem fi, deasemenea, de acord că un asemenea sistem se poate delimita, deși nu foarte clar, de "presistematic" chiar dacă de acolo își "recrutează" primele propoziții și de "nesistematic" ignorând ceea ce nu decurge logic din fundamente. Dar nu putem fi de acord cu ideea că acest sistem ar reuși să se delimiteze limpede de "post-sistematic" adică de influențele isto-

---

54) Hugo Dingler, ***Das System, Das philosophisch - rationale Grundproblem und die exacte, Methode der Philosophie***, Verlag Ernst Reinhard MUNCHEN, 1930, p. 73 și urm.;

Scanned with OKEN Scanner

riei, valorilor, idealurilor și așteptărilor umane. Un asemenea sistem n-ar mai aparține filosofiei ci unei ramuri a științei.

Oricât de riguros ar fi un sistem filosofic (de exemplu: sistemul lui Spinoza) și oricât respect ar manifesta față de exigențele logicii și teoriei demonstrației el nu se poate sustrage — în măsura în care vrea să rămână în sfera filosofiei — influențelor acelor elemente ce nu se supun sistematizării și care țin, esențial, de complexitatea ființei umane și a lumii acesteia care este istoria și societatea; mă refer, în primul rând, la valori și, în general, la caracterul antropocentric al filosofiei.

b) Deosebirea între sistemul filosofic și cel din știință poate fi subliniată și plecând de la o distincție interesantă și justificată pe care o face Gerhard Frey între "gândirea liniară" și gândirea circulară: "Numim liniare — arată el — toate acele procese care, plecând de la propoziții inițiale ajung la rezultatul final prin derivare progresivă". Este ușor de observat că sistemele pur deductive de tipul logicii și matematicii — și nu numai ele — aparțin "gândirii liniare". Ele pleacă de la axiome, derivă mereu, dar propozițiile din care derivă nu-și schimbă semnificația din cauza celor derivate.

"Gândirea circulară", în schimb, derivă în așa fel propozițiile unele din altele încât înțelesul fiecăreia depinde atât de cele anterioare cât și de cele posterioare, cele din care se derivă capătă semnificații noi, din direcția derivatelor, astfel încât sistemul se închide — ca un cerc. Ba chiar, în acest caz, propozițiile se referă și la ele însele. Este relativ ușor de arătat că sistemul filosofic aparține, prin excelență, gândirii circulare și că filosofia în genere, nu uită niciodată premisele iar acestea capătă semnificații noi în lumina consecințelor.

c) Un argument consistent în sprijinul deosebirii dintre un sistem filosofic și unul științific poate fi derivat din considerațiile lui Frederic B. Fitch asupra autoreferinței în filosofie (Selbstbezuglichkeit in der Philosophie).

Există o relație strânsă între obiectul de studiu și teoria obiectului în sensul că un obiect precis delimitat duce la o teorie

Scanned with OKEN Scanner

precis formulată și invers, o teorie precis formulată duce la delimitarea mai precisă a obiectului.

Teoriile se pot referi la obiecte — în sens de realitate non-teoretică sau la alte teorii. O teorie care are ca obiect ceva non-teoretic este o "teorie de gradul ***0***", cea care are ca obiect o teorie de gradul 0 este una de gradul 1 ș. a. m. d. astfel încât o "teorie de ordine ***n+1***" are ca obiect "teorii de treptă de ordine ***n***".

De exemplu teoriile din științele experimentale sunt "de treaptă de ordine 0". Pe ce "treaptă de ordine" se situează teoriile filosofice? O teorie filosofică nu are treaptă de ordineîntrucât ea vizează "întregul" care include și teoriile iar o teorie care se referă și la natura teoriilor nu are treaptă de ordine căci aceasta ar trebui să fie mai mare decât ea însăși. O teorie fără treptă de ordine se numește *verticală* iar una cu treptă de ordine — *orizontală*.

Apoi, o teorie verticală se poate include sau nu se poate include pe sine în obiect. În cazul în care se include ea devine și *autoreferențială* iar în cazul în care nu se include ea rămâne doar verticală. Dacă acceptăm această sistematizare a teoriilor — și exisă argumente puternice în sprijinul ei — atunci putem observa că sistemele filosofice sunt *teorii verticale și autoreferențiale* în timp ce în știință se pot elabora cel mult teorii verticale dar cele mai multe sunt orizontale.

Descoperirea și sublinierea caracterului autoreferențial al filosofiei oferă o metodă în plus de apreciere a sistemelor filosofice din punct de vedere al *consistenței autoreferențiale*; astfel, o filosofie poate fi respinsă pe motivul că este inconsistentă autoreferențial, adică poate fi suprimată cu ajutorul propriilor sale exigențe. De exemplu scepticismul.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA a II-a

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

ELEMENTE DE METODOLOGIE FILOSOFICĂ

1. Despre metodă, în general

Cuvântul "metodă" — fapt îndeobște cunoscut — provine din limba greacă și este rezultatul îmbinării a două cuvinte : *meta* care înseamnă "înspre" și *odos* care se traduce prin "cale" sau "drum"; așadar, *metodă*, etimologic, înseamnă drum sau cale înspre.

Se pot da și chiar s-au dat mai multe definiții metodei dar toate trimit la ideea de direcție, cale de urmat, fie în activitatea practică fie în cea teoretică. Așadar, prin metodă se înțelege, în general, un drum, o cale sau un procedeu de a înfăptui o acțiune, de a realiza un scop indiferent de natura lui.

Micul dicționar Enciclopedic definește *metoda* ca "mod de cercetare, de cunoaștere și transformare a realității", iar metoda în cunoaștere drept "mod de a proceda, procedeu sau ansamblu de procedee folosite în vederea cunoașterii unui obiect". Aceeași lucrare mai definește metoda drept "cale, procedeu, ansamblu sau succesiune de procedee urmate în vederea obținerii unui rezultat."[55]

Fără îndoială cuvântul metodă, cel puțin în limba română, este unul polisemantic iar sensul lui poate rezulta din contextul lingvistic în care este utilizat sau este funcție de domeniul la care se referă textul. De exemplu, când spunem despre o operă sau

---

55) M. D. E. , Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 1085.

Scanned with OKEN Scanner

un obiect că sunt făcute "cu metodă" înseamnă că apreciem modul organizat, sistematic de muncă și gândire în realizarea lor; dar mai putem vorbi și de "metodica de predare a disciplinei. . ." ceea ce desemnează totalitatea procedeelor practice folosite la predarea respectivei discipline după cum există și manuale care cuprind regulile de învățare a unei limbi, ale mânuirii unui instrument muzical etc. și care se numesc tot "metodici".

Nu ne interesează toate aceste sensuri ale cuvântului "metodă" ci doar acela care trimite la calea urmată de spiritul nostru în cercetare scopul fiind descoperirea (formularea) adevărului. Acesta este și sensul pe care-l reține și Dicționarul de Filosofie apărut în 1964 în Librairie Larousse, care arată că "a ne interoga asupra metodei înseamnă "a ne interoga asupra căii urmate în cercetare" iar metoda cuprinde ansamblul de procedee care conduce spiritul spre adevăr"; și mai precizează lucrarea amintită că "metodele" spiritului au fost primul obiect al logicii; aceasta a distins, printre demersurile naturale ale spiritului, două procedee foarte generale (ale gândirii): *deducția* (care constă în a conchide de la general la particular) și *inducția* (prin care spiritul merge de la particular la general). Printre mișcările foarte generale ale gândirii se pot, de asemenea, distinge "sinteza" și "analiza".

Metodele cercetării și cunoașterii științifice ocupă o parte importantă a sferelor metodelor cunoașterii în general — pe măsura importanței acestui tip de cunoaștere — și ele constituie obiectul de studiu al epistemologiei; aceasta a fost pentru prima oară abordată și dezvoltată sistematic de J. S. Mill care a elaborat și teoria generală a cunoașterii fizice enunțând și cele trei mari momente: observarea faptelor, inducerea ipotezei, verificarea experimentală.[56]

La timpul potrivit vom face deosebirea între metodele științei și cele ale filosofiei; vom sublinia specificul și valoarea metodei în fiecare din cele două tipuri fundamentale de cunoaștere dar până atunci este necesar să punem întrebarea: *ce valoare are metoda în cunoașterea umană, în general?*

---

56) ***Dictionaire de la philosophie***; Librairie Larousse, 1964, p. 182.

Scanned with OKEN Scanner

Majoritatea oamenilor de știință și filosofilor acordă metodei un rol eminent în căutarea adevărului, unii chiar determinant. O cale oarecum de mijloc adoptă filosoful român Ion Petrovici.

După părerea lui metoda are o supremă însemnătate în știință astfel încât chiar și cei care au făcut descoperiri fără să utilizeze în mod conștient o anumită metodă simt nevoia, ulterior, să descrie drumul pe care l-au parcurs, iar unii mari oameni de știință de talia lui Helmholtz și Liebig au recunoscut ca magistru pe logicianul și teoretician al metodelor J. S. Mill și nu pe cineva din specialitatea lor.

Dar metoda singură — arată Petrovici — oricât de bună ar fi, nu garantează succesul ci mai trebuie ceva: "un dar firesc de a ghici adevărul, de a nimeri direcția și locul soluției" un dar care nu se poate învăța sau transmite pentru că este înnăscut. Pentru a convinge Petrovici recurge la o comparație și metaforă în același timp, frumoasă și sugestivă. Există un joc în care cineva este pus să caute un lucru și ori de câte ori el se află în apropierea lui cineva apasă pe o clapă de pian. Un fapt similar se petrece și în căutarea adevărului.

> *Sunt capete privilegiate, care sunt vestite de o clapă tainică a sufletului atunci când se află pe lângă locul unde zace ascuns adevărul sau cheia unei dezlegări. Și în timp ce atâția trec fără să bănuiască, fie că posedă sau nu o metodă bună, alții înzestrați mai bine și avertizați de acea clapă interioară, reușesc să descopere lucrul după care ceilalți s-au străduit în van. Câți n-au avut înaintea ochilor priveliștea căderii unui măr. . . și numai unul singur a simțit că acolo se ascunde unul din cele mai însemnate principii ale mecanismului acestui univers.*[57]

Așadar, metoda nu e totul, dar nici harul singur nu este suficient; pe lângă el este deosebit de utilă, în cercetarea adevăru-

57) Ion Petrovici, ***Introducere în metafizică***, Editura Agora, S. R. L. , Iași, 1992, p. 26.

lui, și acea parte care nu atârnă de subiect, impersonală și transmisibilă — adică metoda.

Preocupările privind metoda și studiul sistematic al metodelor în cele mai diverse ramuri ale cunoașterii — și numai ale acesteia — au dat naștere unei discipline distincte: *metodologia*. Unii o consideră ca parte a logicii, alții insistă asupra autonomiei sale și încearcă să-i stabilească raporturile cu logica dar și cu alte domenii ale cunoașterii: de exemplu, cu praxiologia ba chiar cu gnoseologia în general.

Indiferent de soluțiile date acestor chestiuni, metodologia desemnează studiul metodelor diverselor tipuri de cunoaștere; acest studiu, deci, nu constă în a inventa o metodă sau metode noi de cercetare ci în studierea și descriere metodelor care există și se practică în sfera cunoașterii. Nu este inutilă, totuși, o discuție pe marginea raportului între metodologie și logică.

2. *Metodologie și logică*

Preocupările de ordin metodologic sunt destul de vechi și nu pot fi separate de concepțiile privind cunoașterea, sursele, căile, limitele cunoașterii umane ca și de marea problemă a adevărului; pe scurt, problema metodei a însoțit mereu, de-a lungul istoriei, ceea ce numim gnoseologie.

Legătura strânsă — în aproape toate epocile — între filosofie și știință a făcut ca nucleul, scopul principal al marilor doctrine gnoseologice să fie elaborarea unui *model ideal al științei*, al cunoașterii adevărate. Toate marile teorii gnoseologice au formulat, explicit sau implicit, un asemenea model și au propus metode considerate adecvate pentru a-l atinge. Modelul propus în aceste doctrine, într-o epocă sau alta era, de fapt, idealizarea modelului existent în știință sau științele cele mai avansate ale vremii iar metodele corespunzătoare erau — în linii mari — desprinse din practica acelorași științe.

Dar mai întâi trebuie să arătăm că problematica gnoseologică și cea a metodelor nu a fost pusă în mod explicit în filosofia presocratică. Filosofii presocratici, care și-au îndreptat

Scanned with OKEN Scanner

atenția mai ales asupra lumii naturale, considerau ca de la sine înțeles faptul că aceasta poate fi cunoscută. Căile prin care se poate realiza această cunoaștere, însă nu erau aceleași la toți acești filosofi. Heraclit, de exemplu, acordă rolul hotărâtor simțurilor în timp ce Parmenide — și eleații, în general, — acordau acest rol rațiunii.

Prima reflecție sistematică asupra cunoașterii și a căilor ei o găsim în secolul V î. e. n. la gânditorii sofiști. Ei au plecat de la constatarea marii diversități a explicațiilor — deseori opuse — date fenomenelor ca și de la diversitatea și deosebirea dintre doctrinele filosofice pentru a conchide că nu se poate ajunge la rezultate valabile pentru toți oamenii, oricând și oriunde.

Până la urmă, totul depinde de om și nu putem ști dacă noi putem cunoaște lumea așa cum *este ea în sine*: "omul este măsura tuturor lucrurilor" (Protagoras).

Dar încă în perioada preclasică dar mai ales în cea clasică a filosofiei grecești găsim prima concepție originală asupra metodelor implicate de un asemenea țel. Știința, după filosofii antici greci, trebuie să dea o explicație unitară lumii sensibile prin descoperirea unui principiu unic (de exemplu: ionienii). Se făcea o deosebire clară între *știință* (epistemé) și *opinie* (doxa). Opinia este o cunoștință despre fenomenele sensibile care n-au consistență, sunt schimbătoare, nu au, în fond, realitate în timp ce știința este cunoașterea lumii inteligibile, a substanței, înțeleasă ca realitate imuabilă, eternă, indestructibilă. Lucrurile sensibile sunt inferioare celor inteligibile și de aceea, opinia era inferioară științei; ba chiar cunoașterea lumii inteligibile (știința) făcea posibilă și cunoașterea lumii sensibile (opinia). O asemenea concepție o găsim explicit formulată în filosofia lui Platon și Aristotel.

Ei au afirmat clar că știința — concepută ca o cunoaștere a lumii inteligibile, a generalului — este posibilă, accesibilă spiritului omenesc și chiar și-a găsit, deja, realizarea în propria lor filosofie.

Și întrucât Aristotel creează știința logicii odată cu el apare, implicit, și problema raportului între logică și metodă, problemă care, însă, în mod explicit, se va pune mai târziu.

Scanned with OKEN Scanner

Așa cum arătam mai sus, întrucât a existat mereu o relație strânsă între știința efectivă, reală a vremii și modelul cunoașterii propus de doctrinele gnoseologice, putem constata că modelul conform căruia cunoașterea merge deductiv, de la principii dobândite pe cale strict rațională spre lucrurile particulare a fost, în mod evident, inspirat de modelul matematic; el este imaginea idealizată a trăsăturilor științei matematice a timpului lor. Concepția lui Platon și Aristotel asupra științei, metodei și posibilităților lor este una dogmatică (P. P. Negulescu).

Răspunsul la această teorie dogmatică a cunoașterii l-a constituit scepticismul. Scepticismul antic, are, de fapt, două forme:

a) scepticismul ca *stare de spirit* caracterizat printr-o neîncredere în capacitatea omului de a cunoaște lumea.

b) *scepticismul doctrinar*: Aenesidemus Agripa și Sextus Empiricus.

a) Scepticismul ca stare de spirit pleacă — asemănător sofiștilor — de la o stare de fapt și anume de la constatarea că despre același lucru se pot formula idei (enunțuri, propoziții, judecăți) diferite și de la constatarea marii diversități a curentelor filosofice ireconciliabile și care, toate, susțin că exprimă adevărul. Din această cauză el își exprimă neîncrederea în autenticitatea cunoașterii umane și neagă utilitatea oricărui efort de cunoaștere; astfel, în ultimă instanță, ei recomandau abținerea de la orice judecată — suspendarea judecății — pentru a ajunge la *ataraxie* (liniște sufletească, detașare) condiție principală a fericirii. Într-o asemenea perspectivă, problema metodei în cunoaștere își pierdea sensul astfel încât ei nu căutau metode de cercetare ci moduri de suspendare a judecății.

b) Scepticismul doctrinar — atât cel antic cât și cel modern al lui D. Hume — în condiții istorice diferite și cu mijloace specifice — ca teorie elaborată, caută să demonstreze că știința, concepută ca o cunoaștere absolută prin forța gândirii pure a unor adevăruri cu valoare obiectiva și universală (necesară și universală la Hume) nu este, în general, posibilă.

Același fenomen se repetă în secolele XVII și XVIII, în condiții istorice și culturale mult mai complexe. Astfel, datorită

Scanned with OKEN Scanner

faptului că acum se constituie, deja, o știință a naturii procupările marilor gânditori se îndreaptă spre elaborarea unei *metode generale a investigației științifice*; mă gândesc la F. Bacon, G. Galilei, R. Descartes, B. Pascal, I. Newton. Este perioada marilor întemeieri de metode, perioada în care se formează metodologia ca parte specifică a gnoseologiei și se detașează clar de logică. Ei încearcă să determine căile și metodele generale ale descoperiri adevărului, specificul cunoașterii științifice — adică al cunoașterii autentice — în raport cu celelalte modalități de cunoaștere. Tendința dominantă era de a elabora o metodă universală de cunoaștere, valabilă pentru toate științele; pentru Bacon, Descartes și Locke, de exemplu, această metodă trebuia să conducă la adevăr atât în știință cât și în filosofie; desigur, metodele propuse erau diferite — chiar opuse — dar convingerea era aceeași, că poate exista o cale unică spre adevăr și aceasta era calea (sau căile) propuse de fiecare dintre ei.

Această "metodă universală" era obținută, de fapt, — și conform tradiției — prin generalizarea concluziilor deduse din cercetarea căilor de cunoaștere ale unei singure științe dintr-o epocă dată — cea mai dezvoltată și influentă atunci; astfel, Bacon își alcătuiește metoda sa după știința empirică a naturii, Galilei și Newton după mecanica teoretică iar Descartes — și — după el, Pascal și Leibniz — după modelul matematicii.

Mai târziu Kant însuși va ajunge la metoda transcendentală plecând de la recunoașterea existenței judecăților sintetice apriori în matematică și știința matematizată a naturii.

Dincolo de marile deosebiri dintre raționaliști și empiriști în problema izvorului cunoștințelor și unii și alții au crezut că pot găsi o asemenea metodă universală de cunoaștere care, repet — era obținută, de fapt, prin idealizarea unei metode dintr-o știință mai avansată a vremii. Din acest punct de vedere și raționalismul și empirismul au constituit teorii dogmatice ale cunoașterii (în paranteză, fie spus, ambele curente sunt și adepte ale teoriei "cunoașterii imediate" chiar dacă propozițiile pe care la consideră fiecare ca exprimând o cunoaștere nemijlocită sunt altele).

Scanned with OKEN Scanner

Dar în sânul empirismului și mai ales ca reacție împotriva teoriei raționalist-dogmatice a cunoașterii s-a dezvoltat și scepticismul reprezentat, îndeosebi de D. Hume dar inițiat de J. Locke și continuat de alții, între care — într-un mod specific — de G. Berkeley.

La Hume — spre deosebire de Locke — cercetarea condițiilor și mecanismelor cunoașterii ca și a limitelor ei se îmbină cu idealismul său de esență subiectivă — continuare a idealismului subiectiv sau absolut al lui Berkeley (M. Florian și P. P. Negulescu).

El nega posibilitatea cunoașterii unor raporturi necesare și universale cum sunt legile cauzale și afirma doar posibilitatea cunoașterii empirice, prin simțuri; or, experiența — înțeleasă doar ca experiență senzorială — oricât de întinsă ar fi nu poate epuiza toate cazurile posibile și, deci, nu poate întemeia judecăți cu valoare necesară și universală. De aici însă, Hume va ajunge la identificarea lumii (obiective) cu senzațiile, cu alte cuvinte la negarea existenței acestei lumi. Problema dacă dincolo de senzații sau percepții se află sau nu ceva este, pentru el, principial nerezolvabilă.

Agnosticismul a fost un alt răspuns dat doctrinelor dogmatice în gnoseologie. În forma pe care i-a dat-o Kant agnosticismul nu neagă posibilitatea cunoașterii lumii fenomenale — ba, chiar argumentează laborios posibilitatatea judecăților sintetice apriori, adică a adevărurilor necesare și universale — dar aceasta odată cu sacrificarea cunoașterii "lucrului în sine" adică a acelei lumi care există independent de subiect și nu depinde în nici un fel de el.

Metoda transcendentală kantiană și, în general, soluțiile pe care le oferă el problemelor cunoașterii constituie, orice s-ar spune, o depășire a alternativei empirism-raționalism ca și a pretențiilor descoperirii unei metode universale și infailibile de cunoaștere.

În rezumat, marile doctrine ale teoriei cunoașterii au fost formulate — în diferite perioade istorice — în strânsă legătură cu știința timpului iar "metodele universale" de cunoaștere propuse erau — într-o măsură mai mare sau mai mică —

Scanned with OKEN Scanner

rezultatul sublimării și idealizării (absolutizării) unei metode sau alteia din știința mai avansată a timpului.

În ceea ce privește marile momente din evoluția teoriei cunoașterii și a metodelor de descoperire a adevărului (în sens foarte larg) putem aminti: momentul socratic, Dialogurile lui Platon, Metafizica și Organonul lui Aristotel, Noul Organon al lui Bacon, Discurs asupra metodei a lui Descartes, Eseu asupra intelectului omenesc al lui Locke, Critica Rațiunii Pure — Kant, Cursul de filosofie pozitivă — A. Comte, Enciclopedia internațională a științei unificate; pozitivismul logic etc.

În ceea ce privește metodele de referință din istoria filosofiei, acestea constituie subiectul unui capitol separat; revenim acum la problema enunțată la începutul acestui capitol: raportul metodologie-logică.

*
* *

Întâi ne punem întrebarea: de ce acordăm atâta atenție problemei metodei și metodologiei în general? Oare filosoful și filosofia care se bazează preponderent pe imaginație și talent speculativ au nevoie de această încorsetare care este metoda? Pot oare imaginația și speculația să fie metodice?

Răspunsul la această întrebare nu se poate da decât luând în considerare istoria cunoașterii, în general, a filosofiei, în particular. O cunoaștere suficientă a acestor istorii ne arată că apariția diferitelor metode și, în general, axarea cunoașterii pe metodă a avut rezultate importante și superioare atât în raport cu *vechiul organon* (adică cu logica aristotelică) cât și în raport cu "organonul" bazat pe fantezie, imaginație. Și în filosofie — s-a constatat de mult timp — folosirea metodei dă rezultate superioare lipsei oricărei metode. A trecut timpul *filosofului scolast* care utiliza doar forța logicii pe care o ia drept unica realitate ignorând că predicatul existenței nu se poate deriva pe cale pur logică. Nu mai este actual nici timpul *filosofului vagabond* adică

Scanned with OKEN Scanner

a acelui filosof care respinge metoda pe motivul că ar fi constrângătoare și se bazează exclusiv pe imaginație, intuiție, considerând filosofia ca pe o activitate suficientă sieși și care nu recunoaște instanțe de examinare a ideilor sale.

O critică aspră a acestui mod de a înțelege filosofia ca o activitate suficientă sieși și a "esențialismului" în filosofie găsim în lucrarea lui Wittgenstein, *Investigații filosofice* (Philosophische Untersuchungen, Surchamp, Frankfurt am Mein, 1971).

În ceea ce privește raportul logică-metodologie: multă vreme sub influența lui Aristotel, s-a văzut în logică nu numai o știință a gândirii (corecte) și un mijloc de ordonare a ideilor (judecăților) dar chiar un instrument de investigare și descoperire. Filosofii și teologii Evului Mediu derivau la nesfârșit propozițiile unele din altele pe baza legilor silogismului formulate de Aristotel considerând aceasta ca singura cale de descoperire de noi adevăruri. Perioada modernă, începând cu Bacon, n-a mai considerat suficientă logica în cunoașterea științifică și nici în filosofie și a dat naștere marilor metode care stau și azi la baza științei și filosofiei. Aproape toți marii gânditori ai acestei perioade (Bacon, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel etc.) au preocupări de ordin metodologic , unii fiind întemeietori în acest domeniu. A scăzut, în această perioadă, interesul pentru logică și a crescut cel pentru metodă, unii exgerând, crezând că e suficientă buna cunoaștere și aplicare a unei metode pentru a ajunge la adevăr; metoda era considerată ca un fel de algoritm care, folosit corect, duce în mod necesar la adevăr (așa cum înainte se considera că duce buna utilizare a legilor silogismului).

În a doua jumătate a secolului trecut, însă, Frege creează logica simbolică, adică introduce calculul matematic în logică, fapt ce deschide perspective de nebănuit dezvoltării acesteia: acest fapt a determinat o scădere a interesului pentru metodologie și o creștere a interesului pentru logică, fenomenul fiind manifest atât în filosofie cât și în știință. Apariția și dezvoltarea filosofiei analitice a acentuat această tendință.

Scanned with OKEN Scanner

Doar în științele particulare — datorită nevoilor cercetării empirice — s-a mai păstrat preocuparea pentru metodologie și astfel s-au dezvoltat metodologii particulare, dar a fost neglijată metodologia generală: așa a apărut — și încă se menține — prejudecata după care metodologia ar fi chiar o "logică aplicată".

Dar tot datorită multiplicării extraordinare a metodelor de cercetare în științele particulare asistăm, în ultimele două — trei decenii, la încercări tot mai insistente de reconstrucție a metodologiei generale care apare cel mai frecvent ca un capitol distinct al logicii generale dar — trebuie să subliniem — fără a fi reductibilă la logică.

Într-o "Introducere în metodologie. . ." Albert Mene subliniază — în mod expres — această delimitare. "În acest sens, metodologia nu este o știință riguros formală (ca logica — n. n.) ci o știință *pragmatică*, adică, ea are de a face cu acțiunea umană; ea oferă omului anumite indicații de acțiune, cum trebuie el să-și subordoneze eforturile de cunoaștere, care mijloace ajutătoare trebuie să le folosească pentru a putea dobândi în mod firesc cunoștințe."[58]

Problema raportului logică și metodologie nu este simplă și — drept consecință — au apărut mai multe puncte de vedere. Unii reduc metodologia la logică, considerând-o o simplă aplicare a principiilor logice — acest punct de vedere începe cu Hegel. Alții consideră metodologia ca un domeniu autonom iar dintre aceștia unii merg mai departe acordând metodei chiar un primat în raport cu logica și chiar cu considerațiile filosofice; amintim, în acest sens pe A. Menne și, mai ales, pe K. Popper.

Să analizăm pe rând aceste puncte de vedere. În primul rând concepția lui Hegel privind raportul logică-metodă. Se știe că Hegel concepea însăși dezvoltarea lumii pe care o numim, îndeobște, reală, ca expresie a dezvoltării logice a Ideii Absolute; așadar el autonomizează dezvoltarea logică în raport cu dezvol-

---

58) Albert Mene, ***Einfuhrung in die Metodologie. Elementare allgemeine wissenschafiliche Denkmetoden in Uberlick***, Darmstadt, 1984, p. 2.

tarea reală și, mai mult, pe a doua o face dependentă de prima. Este firesc, dar, ca metoda ca și toate celelalte să apară subordonată logicii și astfel, ea apare, la Hegel, ca un fel de aplicare a unor reguli de logică (vezi Hegel, Logica). Aceeași înțelegere a metodei ca o concretizare a principiilor logice apare și la Herbart care o definește drept "indicare generală privind felul și modul de a deriva ceva din principiu".

Direcția care considera metodologia ca autonomă în raport cu logica este reprezentată — printre alții — de Albert Menne. Astfel, dacă ne referim la metode din sfera cunoașterii — și la acestea ne-am referit mereu — putem deosebi între metode de *însușire* a cunoștințelor și metode de *producere* a acestora: în primul caz cunoașterea apare ca *învățătură*, în al doilea ca *cercetare*. Conform lui Albert Menne, cunoașterea ca învățătură se poate prezenta în forma unor relații cu șapte argumente: E (a, b, w, I, H, V, G) în care:

a = cei care învață pe
b = cei care învață de la
w = domeniul de cunoștințe
I = Instituția
H = mijloacele ajutătoare
V = mulțimea intuițiilor și comportamentele habituale, conștiente și inconștiente
G = fundalul istoric

La rândul ei cunoașterea ca cercetare se poate prezenta și ea în forma unei relații cu șapte argumente: F (C B M J H S G) în care:

C = cercetătorul
B = domeniul
M = ansamblul metodelor
J = Instituția
H = ansamblul de mijloace ajutătoare
S = mulțimea sistematică de propoziții ce rezultă din cercetare
G = fundalul istoric

Scanned with OKEN Scanner

Se observă că în cazul cunoașterii ca învățătură metodele sunt plasate doar printre mijloacele ajutătoare pe când în cunoașterea ca cercetare ele alcătuiesc un argument distinct întrucât doar metodele deosebesc cunoașterea specializată ca cercetare de cunoașterea zisă comună. Aceste metode pot fi speciale, adică aparțin unei științe sau grupuri de științe. Oricum ar fi, ele nu se lasă reduse la aplicarea principiilor și regulilor logice căci întotdeauna au o componentă factuală și una pragmatică. Se poate spune, de fapt, că în timp ce logica pleacă de la propoziții, *metodele sunt producătoare de propoziții.*[59]

K. Popper — așa cum am amintit — a mers și mai departe afirmând primatul metodei în raport cu logica și filosofia. El crede că cele mai multe din "afirmațiile metafizice" , "filosofice" în general nu sunt decât "ipostazieri ale unor reguli metodologice". De exemplu, principiile "obiectivității științifice" și "cauzalității" sunt concretizări și expresii ale unor reguli metodologice; obiectivitatea științifică este doar o expresie a "regulii metodologice de a introduce în știință numai enunțuri intersubiective testabile" iar principiul cauzalității este "corelatul metafizic", al regulii care cere a nu înceta căutarea legilor până la realizarea unei explicații.

Deci, care este răspunsul la problema: cui aparține primatul: metodologiei sau logicii sau, mai explicit: *au generalizările logicii ca suport metodele sau invers, metodele sunt doar concretizări ale principiilor logicii?* Cine are dreptate: Popper sau Hegel?

Adevărul se află cumva la mijloc și el poate fi formulat numai luând în considerare istoria efectivă a cunoașterii științifice și filosofice. Această istorie ne arată că *metodele au primatul în fața generalizărilor logicii în perioada de inovare a metodelor; generalizările logicii călăuzesc elaborarea de metode.* Hegel, datorită slabului său interes pentru cunoașterea empirică a luat în seamă doar al doilea aspect în timp ce Popper a accentuat pe primul.

---

59) Apud A. Marga, *op. cit.* , p. 37-38.

Scanned with OKEN Scanner

Răspunsul de mai sus este întărit cu o teză care se referă la relația structurilor și care susține întâietatea structurilor metodologice în raport cu structurile logice. Această teză, foarte generală, afirmă că structurile acționale au primat în raport cu cele metodologice, structurile metodologice primează față de cele logice, cele logice în raport cu cele gramaticale.

În sfârșit se mai pune o problemă importantă și interesantă, în același timp: în ce raport se află metoda cu structurile ontice (cu obiectul adică)? Întrebarea are o clară justificare întrucât metodele există și apar doar pentru a fi aplicate în cunoașterea unui obiect. Ele nu-și au rațiunea de a fi în ele însele ci doar în cadrul mai larg al cunoașterii lumii.

În mod — aș zice — firesc, s-au manifestat și în această problemă două poziții opuse.

a. Prima consideră metoda ca dată apriori, ca rezultând din natura gândirii și nu din natura obiectelor date gândirii mai mult sau mai puțin accidental. Metoda ar fi "acea ordonare a funcțiilor spirituale prin care coordonatele obiective ale unor cunoașteri căutate sunt conștientizate."[60]

Deci, metoda ar răspunde exclusiv unor exigențe raționale, este un produs al rațiunii și este aplicată obiectelor pentru a satisface aceste exigențe; una din aceste exigențe ar fi, de exemplu, obiectivitatea rezultatelor cercetării. Pe această poziție — numită și monism metodologic din cauză că metoda aplicată cu succes în cunoașterea naturii este considerată ca valabilă pentru orice cunoaștere — se situează gânditori de marcă cum ar fi K. Popper, P. Lazarsfeld, ș. a.

b. A doua opinie consideră că metoda este inseparabilă de obiect, este determinată de conținutul acestuia. În filosofia modernă Hegel a apărat un asemenea punct de vedere întrucât, în concepția sa, realitatea însăși are o dezvoltare rațională iar metoda — zisă dialectică — n-ar face decât să expună această dezvoltare. În filosofia contemporană un T. Adamo a

60) Apud, A. Marga, *op. cit.*, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

a susținut că "metodele nu depind de idealul metodologic ci de lucrul însuși".

Desigur, aceste poziții sunt extreme iar problema poate fi tranșată numai luând în considerare practica efectivă a cunoașterii. În acest caz suntem nevoiți să constatăm că în orice proces de cunoaștere avem de a face cu un obiect, pe de o parte — iar pe de altă parte cu niște interese conducătoare de cunoaștere (scopuri).

Această poziție — pe care unii o numesc pragmatism metodologic — pare a fi cea mai rezonabilă și ea s-ar afla oarecum la mijloc, între apriorismul (monismul) metodologic al lui Popper și obiectivismul metodologic al lui Adarno, evitându-le pe ambele. Acceptând un asemenea punct de vedere răspundem și unei alte întrebări: este metoda neutră sau condiționată — de exemplu de viziuni prealabile, interese etc. ? Este clar că metodele nu pot fi neutre nici în raport cu obiectul dar mai ales față de interesele conducătoare de cunoaștere care, la rândul lor, sunt determinate social și chiar biologic (asigurarea reproducerii sociale și culturale a vieții). Ce interes major, de exemplu, prezidează știința modernă a naturii? Manipularea tehnică a naturii și de aceea se admite doar experiența obiectivabilă în mărimi măsurabile și de aici, se admit doar enunțuri cu acoperire empirică, o limbă, în principiu, formalizabilă și cât mai mult calcul; metodele vor fi corespunzătoare și cât mai particulare. Este valabilă ideea condiționării și pentru metodele cunoașterii filosofice?

Aici funcționează metodologia comprehensivă — de altfel, ca în toate disciplinele socio-umane — iar experiența, obiectul și limbajul sunt altele. Experiența nu mai desemnează observațiile ci trăirea înăuntrul unei colectivități; enunțurile nu mai trebuie să aibă acoperire empirică ci doar plauzibilitate empirică și necesitate din punctul de vedere al experienței trăite. Limbajul este deseori cel natural sau, în orice caz, nu e obligatoriu formalizabil. Dar asta nu înseamnă că metodele filosofice și în științele socio-umane nu sunt condiționate: condiționarea vine, în principiu din aceleași direcții: experiența, înțeleasă specific, obiectul cunoașterii și interesele conducătoare de cunoaștere.

Scanned with OKEN Scanner

3. Idei despre metodă în filosofia românească

Era firesc ca și în filosofia românească să apară considerații privind metodologia, mai ales în perioada ei matură; mă refer la filosofia interbelică. Nu este cazul aici să analizăm toate aceste considerații și de aceea ne vom referi doar la doi gânditori reprezentativi: Lucian Blaga și Ion Petrovici.

Pentru Lucian Blaga ținta filosofiei dintotdeauna, a marii filosofii care se exprimă suprem în creațiile metafizice este "revelarea misterului existenței în totalitatea sa". Dar filosofia — având mereu același țel — se vede nevoită — spre deosebire de alte forme de cunoaștere — să o reia mereu de la capăt, să se "întemeieze" iarăși și iarăși din nou. Printre condițiile optime ale aceste permanente "întemeieri" se află și căutarea și găsirea unei "metode". Este un capitol obligatoriu pentru orice filosofie și Blaga subliniază fără echivoc acest fapt:

> *Nu există filosof care să nu fie preocupat "în prealabil", într-un chip sau altul de* ***metoda*** *de urmat. Spre deosebire de oamenii de știință care se găsesc angajați într-un sistem de procedee înjghebat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generațiilor de înaintași, spre deosebire de încrederea ce omul de știință o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalți orice filosof își pune problema metodei încă o dată. Rămâne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gândirii filosofice această reculare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri. . .*[61]

"Începutul" în filosofie înseamnă o reculare în sfera prealabilului dar această reculare trebuie să se oprească undeva, nu

---

61) Lucian Blaga, ***Despre conștiința filosofică,*** Editura Facla, 1974, p. 72.

poate continua la nesfârșit; ea se oprește la Începutul Absolut, nedeterminatul inițial de unde trebuie să înainteze din nou. În ce direcție? Aceasta depinde de fiecare filosof în parte, dar, niciunul nu poate evita acest *act de optare* care — crede Blaga — este echivalent cel puțin cu o anticipație de natură metodologică. Deși Blaga nu formulează o definiție explicită a metodei se înțelege din cele arătate că el îi acordă sensul ei etimologic de "drum", "cale" de urmat în cunoaștere spre atingerea unei ținte pe care am putea s-o numim adevăr. El mai crede că nici un filosof nu-și poate defini și justifica metoda la început, adică înaintea creerii sistemului său decât într-un chip foarte precar; și aceasta pentru că "metoda se justifică doar ulterior prin însăși punerea ei în exercițiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto* prin puterea ei de a organiza datele cunoașterii și de a clădi o lume".[62]

Luând în considerare doar marile concepții metafizice "creatoare de lume" Blaga considera că, din punctul de vedere al metodelor utilizate, s-au conturat de-a lungul istoriei filosofiei, două tendințe: una spre utilizarea unei singure metode considerată suficientă pentru întemeierea respectivei doctrine, alta spre folosirea unui maxim de metode și procedee diferite; prima direcție Blaga o numește *purism metodologic*, pe a doua *expansionism metodologic*. El nu optează între aceste direcții, nu formulează judecăți de valoare de unde ar putea să rezulte superioritate uneia sau a alteia ci se mulțumește să enumere cei mai importanți gânditori care le-au reprezentat; nu este lipsit de interes să-i amintim și noi.

Printre cei care au folosit cu consecvență o singură metodă — chiar dacă au ajuns la concluzii opuse — Blaga îi consideră reprezentativi pe Parmenide, Zenon, Bergson și Hegel.

Parmenide este chiar primul filosof în istorie la care se manifestă clar idealul purității metodologice; dacă cei dinaintea lui (ionieni și Pitagora mai ales) acordau încredere "unei serii

62) L. Blaga, *op. cit.*, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

întregi de metode, aplicate instinctiv și în devălmășie". Parmenide găsește că singură, gândirea logică, rațională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă și calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoașterii.[63] Această cale l-a condus la concluzia că numai ceea ce se poate gândi logic "este" cu *adevărat* iar ceea ce nu se poate gândi în acest chip, adică ceea ce nu poate fi prins în concepte "nu există". Zenon, urmașul lui Parmenide va demonstra că mișcarea, multiplicitatea, și, în general, lumea simțurilor nu poate fi prinsă în concepte iar dacă încercăm să le gândim "logic" ajungem la aporii: deci ea "nu există". Concepția eleată este ilustrativă pentru importanța metodei în edificarea unei construcții metafizice.

În același sens este edificatoare și filosofia lui H. Bergson deși el — folosind cu consecvență tot o singură metodă — ajunge la concluzii cu totul opuse celor eleate. Inteligența — crede Bergson — încercând să înțeleagă durata o prinde în concepte, adică o spațializează și, astfel mișcarea, legată indisolubil de durată apare ca fiind compusă din stări pe loc; această descompunere a mișcării duce la aporii; același lucru se petrece și în cazul devenirii. De aceea, în general, inteligența cu mijloacele ei care sunt conceptele "rigide", "congelate" falsifică realitatea, nu poate parveni la esența mișcării, devenirii și duratei. Numai metoda pe care Bergson o numește *intuitivă,* intuiția pură, care înseamnă renunțare la conceptele rigide și congelate ale inteligenței poate pătrunde la esența lumii, la ceea ce "există" cu adevărat. Pe această cale unică aflăm că "există" mișcarea, actul, durata și devenirea adică ceea ce nu se putea gândi logic din punctul de vedere al eleaților și care, în consecință "nu exista".

În sfârșit, un exemplu elocvent pe linia purismului metodologic ar mai fi — după Blaga — filosofia lui Hegel. Metoda lui nu este nici gândirea rațională, logică nici intuiția ci o "logică specială care-și înglobează contradicția ca un principiu constitutiv al ei, o rațiune ce operează cu concepte dar care își

63) L. Blaga, *op. cit.*, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

asimilează și ceva din iraționalul concretului. Metoda lui Hegel este <gândirea concretă> și se numește *dialectică*."[64]

Ne vom ocupa mai pe larg de această metodă dialectică atunci când vom analiza și celelalte principale metode din istoria filosofiei; aici doar precizăm că Blaga îl include pe Hegel printre adepții purismului metodologic întrucât el a aplicat cu o extraordinară consecvență modelul devenirii triadice la analiza întregii existențe, adică a naturii, societății și istoriei cât și a gândirii însăși. La Hegel această metodă nu suportă alte metode pe lângă sine. "Ea este suficientă sieși pentru a construi o lume" (p. 78).

În ceea ce privește direcția opusă numită de Blaga — așa cum am văzut — expansionism metodologic, el o ilustrează doar prin două nume, ce-i drept celebre: Platon și Plotin.

Existențiala Platon, este foarte complexă și cuprinde mai multe nivele: lumea autentică și perfectă a ideilor pure și nivelele derivate și inferioare: materia pre-elementară, Elementele, Lumea lucrurilor sensibile creată de Demiurg din materie după modelele oferite de Idei. Pentru cunoașterea fiecăreia din aceste lumi Platon propune metode diferite. Astfel, o cunoaștere certă, absolută nu permite decât lumea ideilor iar metodele necesare sunt cea dialectică (în sensul originar al termenului) și cea intuitiv-vizionară; pentru cunoașterea materiei în starea pre-elementară avem la dispoziție conceptele și metoda matematic- geometrică; pentru lumea sensibilă avem metoda empirică; tot pentru cunoașterea anumitor aspecte — dar mai obscure — ale lumii sensibile Platon recurge la metoda mitică ilustrativ în acest sens fiind mitul "reamintirii" conform căruia conceptele cu ajutorul cărora cunoaștem lucrurile sensibile sunt posibile datorită faptului ca sufletul nostru a pre-existat în lumea cerească a Ideilor perfecte etc.

Plotin, care îl urmează îndeaproape pe Platon, admite, în general aceleași nivele ale existenței pentru cunoașterea cărora

---

64) L. Blaga , ***Despre conștiința filosofică***, Editura Facla, 1974, p. 76.

sunt necesare metode specifice; mai apare la el, însă, o regiune mai înaltă ca cea a Ideilor, aceea a Unului (Unicului) absolut și suprem din care, prin emanație sau iradiere, rezultă cascada celorlalte existențe. Cunoașterea lui este posibilă doar în rare momente de purificare spirituală, pe calea Extazului care apare, astfel, ca o metodă în plus față de cele ale lui Platon.

Celelalte mari creații metafizice din istoria filosofiei se înscriu, din punct de vedere metodologic — după Blaga — între cele două poziții descrise până aici.

La rândul său *Ion Petrovici* consideră metoda ca având o "supremă însemnătate" în orice tip de cunoaștere pentru că este acel factor impersonal și obiectiv care completează în mod fericit înzestrarea naturală a celor care caută adevărul.

Încercând o distincție între știință și metafizică în plan metodologic el consideră că, "dintr-un punct de vedere, metoda are o însemnătate mai vitală pentru știință decât pentru metafizică pe când din alt punct de vedere e tocmai invers."[65] Argumentarea acestei aserțiuni este interesantă și merită amintită; în rezumat, el susține că întrucât în știință nu poți trăi cu iluzii iar adevărul științific este vital pentru conservarea individuală, o metodă bună este mai importantă pentru știință dacât pentru metafizică unde iluziile și pseudosoluțiile pot exista multă vreme alături de adevăruri iar acestea, la rândul lor, nu sunt vitale pentru supraviețuire. Dar și punctul de vedere invers se bazează tot pe acest argument numai că accentul cade altfel; anume, tocmai pentru că știința se bazează pe fapte și nu pe iluzii acestea pot oricând corecta rezultatele unei metode greșite pe când în metafizică, unde nu există această instanță sigură, garanția rămâne o metodă temeinică, astfel încât metoda apare mai vitală pentru metafizică decât pentru știință.

Problema metodei în metafizică e foarte dificilă, dar un lucru este sigur — afirmă Petrovici — această metodă nu poate fi cea experimentală pentru simplu motiv că ea nu este o știință "care

---

65) Ion Petrovici, ***Introducere în metafizică***, Editura Agora S. R. L. , Iași, 1992, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

să se învârtă în arena și câmpul experienței", pentru că obiectul ei a fost și va rămâne întotdeauna ceea ce depășește experiența și lumea observabilă (sensibilă).

Și totuși, metafizica are nevoie de o metodă temeinică fapt dovedit și de mulțimea metodelor folosite în filosofie de-a lungul timpului. Care dintre ele ar fi cea bună?; iar dacă nu i se potrivește nici una Petrovici va propune el însuși o metodă considerată adevărată pentru metafizica de azi. Dar mai întâi el analizează și critică unele metode (puține) care au făcut epocă în istoria filosofiei.

Prima pe care o ia în discuție este *metoda rațională* (deductivă) care, după Renaștere, a căpătat chiar o formă matematică (Descartes, Spinoza), metodă care a apărut în filosofie din dorința de a dobândi și aici un grad oarecare de certitudine și rigoare. Nu intrăm aici în detaliile expunerii lui Petrovici ci relevăm doar concluzia lui: metoda raționalistă nu poate fi metoda metafizicii din câteva motive:

— rațiunea singură, prin ea însăși, fără un material pe care să-l prelucreze nu duce nicăieri (lucru demonstrat pe larg de Kant);

— matematica, expresia și rezultatul logic al metodei raționaliste, se ocupă nu numai de lucruri reale ci și de cele posibile în timp ce metafizica se străduiește să sesizeze realitatea așa cum este ea efectiv.

Încercarea de a deduce realitatea a ceva din prezența ideii acelui ceva în mintea noastră — așa cum a făcut Descartes pentru a demonstra existența lui Dumnezeu — ilustrează eșecul încercărilor de a construi o metafizică după modelul exclusiv matematic. Desigur, aprioricul este un element constitutiv esențial al cunoștinței și ca atare are un rol eminent în construirea unei metafizici dar nu se poate construi în întregime o metafizică din elemente a priori întrucât aprioricul se referă exclusiv la forme (reale dar mai ales posibile) ori metafizica "rămâne o cercetare a realității în esența ei substanțială".

Influența spiritului științelor naturii asupra lui Petrovici a fost mare iar aici ea se manifestă prin teza imposibilității unei metafi-

Scanned with OKEN Scanner

zici care să nu ia în seamă datele empirice, experiența în sens larg sau, în orice caz, datele oferite de (aceste) științe.

Îndoielile privind posibilitatea cunoașterii empirice și a căii raționale de a conduce la adevăruri metafizice, convingerea că ambele căi au un caracter esențialmente limitat i-a condus pe unii spre scepticism; pe alții, însă, mai curajoși i-a determinat să caute o altă cale de cunoaștere, excepțională și privilegiată: calea extazului mistic.

"Metoda mistică" de care Petrovici se ocupă pe larg "ar consta într-un elan interior al sufletului, care în anumite momente privilegiate se poate descătușa de temnița corpului și sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenței, reușind să contemple lumina adevărată și supremă, interzisă ochilor obișnuiți. Este vorba de un contact direct cu realitatea absolută, întovărășit de viziuni superioare și profunde."[66]

Dintre misticii — în filosofie — celebri Petrovici amintește pe Plotin, consideră filosofia medievală ca marcată profund de misticism iar din filosofia ulterioară se referă la Iacob Böhme și Malebranche; în sfârșit, el descoperă elemente mistice și la unii clasici germani ca Schelling și Schopenhauer.

Foarte interesantă, însă, în analiza lui Petrovici este includerea lui Bergson printre mistici, motivul principal fiind acela că *intuiția* de tip bergsonian este antiintelectualistă, antiraționalâ și antiempiristă trăsături proprii metodei mistice; desigur, Petrovici enumeră și importante deosebiri între intuiționismul lui Bergson și misticismul din vechime dar nu toate sunt în favoarea primului. Iată una dintre ele, mai semnificativă: intuiția lui Bergson nu are caracter "supranatural" ca vechiul extaz și asta datorită faptului că în timp ce extazul mistic era "o ridicare peste tine însuți și inteligența ta", intuiția din filosofia nouă, ar fi o simplă revenire de la elaborările inteligenței la datele primitive și imediate al conștiinței. Misticismul era o treaptă mai sus și un pas înainte; intuiționismul mai

66) Ion Petrovici, *op. cit.*, p. 37.

degrabă o treptă mai jos și un pas înapoi. Misticismul nu disprețuia valoarea inteligenței față de care admitea numai putința unei cunoștințe mai înalte; intuiționismul depreciază intelectul pe care îl socoate un instrument de deformație și preconizează întoarcerea la un nivel de cunoaștere mai elementară . . ."[67]

În plus, vechiul misticism trimitea la o lume perfectă, absolută, încremenită, neatinsă de evoluție — mai aproape deci de lumea rațiunii — pe când lumea în care ne trimite intuiția lui Bergson este una a mobilității pure, a schimbării veșnice și a creșterii continue; stabilitatea este aparentă iar dinamismul real.

I. Petrovici realizează o analiză critică, nuanțată și suficient de profundă a intuiționismului bergsonian pe care-l califică cu adjectivul plastic de "bolșevism metafizic", vrând să spună prin acesta că intuiționismul este rezultatul unei revolte a straturilor profunde ale persoanei umane împotriva "aristocratismului" raționalist și "democratismului" empirist.[68]

În esență Petrovici respinge intuiția bergsoniană ca metodă metafizică și această respingere o face de pe poziția atât de îndrăgită de el, aceea a raționalismului scientist care nu recunoaște valabilă nici o cale de cunoaștere care nu ține seama de cuceririle științelor pozitive; oare metafizica nu are ca imbold principal tot adaptarea, deși nu o adaptare limitată cum urmărește să ne procupe știința pozitivă ci una mare, una care se referă la întreg ansamblul în care suntem înglobați?

În spiritul aceluiași respect pentru experiență, pentru știința pozitivă, pentru valoarea datelor empirice ca și pentru conceptele sigure ale științei el va afirma că metoda metafizicii nu poate fi decât *cea empirico-rațională*. Ce înțelege el prin aceasta? El pleacă de la premisa că aceleași funcții sufletești participă și în cercetarea științifică și în speculația metafizică, deosebirea fiind numai de grad. Nici știința nu se poate baza numai pe empiric, pe descrierea faptelor fără intervenția

---

67) *Op. cit.*, p. 41.
68) Vezi *Revista de filosofie*, vol IV, nr. 1, 1923.

Scanned with OKEN Scanner

ordonatoare a raţiunii dar nici metafizica, oricât s-ar îndepărta de lumea sensibilă şi s-ar baza pe forţa raţiunii, nu poate să nu ţină seama — dacă vrea să parvină la adevăr — "de raza faptelor, desfăşurând până departe ghemul bine înnodat al datelor brute"; o metafizică născută exclusiv din exerciţiul propriu al raţiunii, din simpla ei răsucire nu are nici o valoare; Filosofia lui Leibniz ar fi — după Petrovici — rezultatul unei asemenea metode empiric-raţionalistă. . . .

Istoria filosofiei ne arată — după Petrovici — că în general, contribuţia raţiunii la edificarea sistemelor metafizice este mai mare şi este, în acelaşi timp, şi factorul cel mai statornic şi care face ca sistemele să se asemene; materialul empiric este mai variabil, el sporeşte mereu iar raţiunea, prin puterea ei, îl ordonează scoţând uneori adevăruri mari din date puţine. Dar, credincios respectului său pentru ştiinţa pozitivă Petrovici adaugă că nu trbuie să ne încredem prea mult în puterea raţiunii "întrucât temelia tuturor concluziilor metafizice rămâne aproape pretutindeni cunoaşterea empirică a căror supremă expresie sunt diferitele ştiinţe. . . "[69]

Dar Petrovici nu exclude complet contribuţia, în metafizică, şi a altor instanţe de cunoaştere. De exemplu intuiţia de tip bergsonian ne poate aduce unele informaţii şi date, ce e drept vagi, despre un surplus care nu apare nici în datele experienţei, nici în datele gândirii clare.

În sfârşit, în mod oarecum surprinzător, el afirmă că şi criteriul sau metoda *estetică* poate fi folosită la edificarea dar mai ales la rezolvarea controverselor metafizice. Şi aceasta pentru că există o oarecare înrudire între *adevăr* şi *frumos*; ele au în comun ideea de "regularitate", "principiul unităţii în varietate", "năzuinţa simplităţii" ca şi utilizarea "analogiei". Filosofia antică a fost cea care a servit ca mijloc de emancipare a cugetării moderne şi ea a fost obsedată de ideea de frumos. Cu toată înclinarea sa, pe care o declară deschis, spre ştiinţă, spre

69) G.M. *Op. cit.*, p. 50.

metodele și modelul de adevăr al științelor pozitive, Petrovici nuanțează și acceptă și alte căi pentru metafizică decât cea pe care o numește empirico-rațională; dar aceasta rămâne metoda dominantă și de preferat.

Prin Blaga și Petrovici dar și prin alții, filosofia românească se înscrie în marea filosofie europeană, rațională prin excelență — nu în sens gnoseologic — ci în acela nobil al respectului pentru ordine, sistematizare, adevăr și metodă.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

Principalele metode filosofice

În orice perioadă din istoria folosofiei au existat mai multe metode; cu atât mai mult în filosofia contemporană putem vorbi de o pluralitate de metode cu deosebirea că azi, mai ales în urma confruntării dintre fenomenologie și filozofia analitică, conștiința metodologică este mai dezvoltată iar delimitările în acest plan sunt mai clare.

Mai facem o precizare care trimite încă o dată la deosebirea dintre filosofie și știință: așa cum sublinia și Lucian Blaga o metodă filosofică se justifică abia la încheierea operei, prin capacitatea ei de a ordona și sistematiza o doctrină ale cărei teze de bază existau în prealabil în mintea filosofului. De aici rezultă că o metodă filosofică nu poate fi înțeleasă decât în cadrul sistemului în care funcționează, în strânsă legătură cu opțiunea filosofică ce-i conferă sensul și justificarea ultimă; este greu, dacă nu imposibil să separi metoda de concepția filosofică — așa cum, între anumite limite, este posibil în știință — și de aceea metodele filosofice sunt, aproapte întotdeauna, legate de un nume, fie al întemeietorului, fie al unuia care a folosit o metodă sau alta cu un succes memorabil.

Afirmând pluralitatea metodelor în filosofia de ieri și de azi, este clar că ne delimităm de celebra și dogmatica teză care susținea că au existat și există doar două metode în filosofie: "dialectica" și "metafizica".

Vom aborda, așadar, următoarele metode:

1. metoda realist-empirică
2. metoda deductiv-matematică

3. metoda analitică
4. metoda transcedentală
5. metoda dialectică
6. metoda fenomenologică
7. metoda lingvistică
8. metoda constructivistă
9. metoda hermeneutică
10. metoda sistemică
11. metoda mistică

1. Metoda realist empirică

Această metodă ia naștere o dată cu opera lui Aristotel și nu poate fi înțeleasă — cel puțin în forma ei clasică — decât în cadrul acestei opere. De aceea, nu putem evita câteva considerații — destul de sumare dar absolut necesare — asupra concepției filosofice și "științifice" a stagiritului. Ele se referă la teoria ființei și la concepția lui despre știință.

În teoria ființei — la Aristotel — fundamental este conceptul de substanță (sau categoria, cum o numește el), urmat de cele de materie și formă. Aristotel dă mai multe sensuri noțiunii de substanță, uneori contradictorii dar prin relevarea lor el vrea să descopere toate funcțiile substanței, comportamentul ei concret în orice context și în cele mai diverse sisteme. Relevarea tuturor acestor semnificații și funcții ale substanței nu face să dispară unicitatea ei, locul ei central în întemeierea metafizicii și fizicii.

Are loc central în metafizică pentru că substanța, la Aristotel, este principiul prim, este subiectul în condiție absolută; ea este determinantă în raport cu toate celelalte: se enunță sinonim (ea este ea); nu are contrariu; nu admite variație de grad; este numeric una dar admite contrarii.

Dar unde se află această substanță? Constituie ea, oare, o lume aparte, transcendentă, ca ideile eterne (substanțiale) ale lui Platon?

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel nu mai admite, ca Platon, planuri de existență distincte, substanța nu este existență de-al doilea sau de-al treilea grad cum sunt obiectele matematiace și lucrurile în schematica platoniciană a lumii; substanțele nu mai sunt nici copii și nici transformări ale principiilor, ele nu trec într-un plan de existență ulterioară sau secundă. Și, deși cauză primă și fundament al lumii, substanța se află doar în lucrurile individuale, concrete. La Aristotel, individualul este "subiectul tuturor celorlalte", este prim întrucât are în sine toate determinările; el este singurul care posedă existență ca atare. Așadar primatul este dat de integralitatea ontologică și nu de anterioritatea logică ca la Platon. Această concluzie a formulat-o Aristotel utilizând, împotriva lui Platon, un argument celebru: ceea ce este separabil prin abstracție, dar nu în mod real, este numai logic anterior dar nu ontic. Platon confundă cele două specii de anterioritate, dând, în cele din urmă, primat anteriorității logice.

Universalul (generalul) nu poate avea regim în sine; a accepta așa ceva, arată Aristotel, înseamnă a ajunge la lucruri absurde: astfel, individualul este o existență unică și unitară dar dacă îl considerăm o simplă copie, ca Platon, el devine neinteligibil ca existență unică și unitară întrucât "participă" în egală măsură la specie, la gen, la clasă, la Idei. De exemplu, Socrate are ca atribute: filosof, cioplitor în piatră, ostaș, cetățean etc. Cum va mai fi, în acest caz, unul și indivizibil când participă la o mulțime de idei?

Astfel, Aristotel neagă existența universalului ruptă de lucrurile individuale conferind demnitate antologică substanței, cauză primă a acestor lucruri dar care nu există separată de ele. Dar Aristotel nu neagă generalul și universalul însă ele sunt admise doar în regim secund, ceea ce nu înseamnă derivat; ele apar nu ca substanțe ci ca însușiri comune ale unor clase de lucruri individuale. Generalul și Universalul nu există decât în și prin individual, adică au regim imanent și nu transcendent.

Căutarea acestui universal străbate întreaga operă a lui Aristotel întrucât numai pe el se poate clădi conceptul.

Scanned with OKEN Scanner

Legată de concepția lui despre raportul individual-universal (general) apare la Aristotel o celebră diviziune a științelor și o definiție, nu mai puțin celebră, a adevărului; și cunoașterea lor succintă este necesară pentru înțelegerea metodei lui.

Dar mai întâi trebuie să arătăm că Aristotel — ca și Platon, de altfel — definește știința (epistemé) drept cunoaștere a generalului, a substanței înțeleasă ca realitate imuabilă, eternă și indestructibilă și o deosebește clar de *opinie* (doxa) care este o cunoștință despre fenomenele sensibile, inconsistente și schimbătoare.

Înțelegând astfel știința, Aristotel o va diviza în: științe poetice (arta după care se face o operă); științe practice (activitatea agentului de dragul cunoașterii); științe teoretice (cunoașterea de dragul cunoașterii). Științele teoretice, superioare celorlalte, sunt: matematica, fizica, teologia. Ele sunt ierarhizate plecând de la abstract spre ceea ce este ontic cel mai real. Astfel, teologia studiază existența ca atare și este identică cu *filosofia primă* în timp ce fizica este *filosofia secundă*.

Definiția dată de Aristotel adevărului este foarte cunoscută și formează miezul teoriei zisă a adevărului — corespondentă: adevărul este corespondență între enunțuri și starea de fapt a lucrurilor dată în experiență.

Deci: cunoaștere înseamnă căutarea și găsirea generalului iar aceste general trebuie să aibă atributul adevărului; toate științele caută genuri dar filosofia caută"genurile maxime" adică ceea ce Aristotel a numit "categorii". Categoriile desemnează forme de existență foarte generale dar pentru Aristotel aceste forme trebuie să fie și *necesare și reale*; de aceea el consideră că Ideile lui Platon nu sunt propriu-zis categorii deși au generalitate.

Și aici intervine imperios problema metodei: pe ce cale poate filosofia să obțină categoriile? În nici un caz pe calea dialecticii lui Platon care este o metodă de a descopri, într-o problemă, raționamente cu premise probabile și de a oferi — pe calea discuției în contradictoriu — o concluzie probabilă. Dar știința propriu-zisă este antinomică cu cunoașterea probabilă; în plus, dialectica duce ușor la sofistică.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea Aristotel va propune două procedee (instrumente) care, combinate, vor duce la adevăr, implicit la categorii: logica și experiența. Întrucât adevărul este inseparabil de judecăți logica va fi înțeleasă ca un mijloc de producere de judecăți adevărate; fără logică, crede Aristotel, omul nu poate cunoaște ceea ce ste necesar, în sine, universalul, absolutul. Dar logica nu se poate exercita în gol ci pleacă de la cunoașterea intuitivă care nu este altceva decât ansamblul propozițiilor ce descriu date imediate ale experienței; nu este vorba, așadar, la Aristotel de ceea ce mai târziu se va numi intuiție intelectuală și nici de intuiții empirice contingente ci de propoziții care descriu date ale experienței. Aceste propoziții descriu fără îndoială, și însușiri contingente, singulare ale obiectelor dar pentru că în obiectele singulare se află și universalul și generalul ele vor cuprinde și raporturi generale și necesare; din senzație se poate extrage generalul căci ea îl cuprinde iar instrumentul care poate degaja generalul din singular este *inducția*.

Propozițiile care vor desemna raporturi generale vor fi folosite, apoi, ca premise pentru inferențe ce vor duce, mai departe — pe calea logicii — la judecăți tot mai generale care vor alcătui știința propriu-zisă. Știința superioară va fi filosofia pentru că ea se ridică cel mai sus, adică la cunoașterea primelor principii și cauze.

Prin metoda sa — care a fost preluată, în bună măsură de științele naturii — Aristotel a vrut să edifice ordinea cunoașterii — inclusiv cea a cunoașterii filosofice — plecând de la ordinea empirică.

Desigur, un asemenea țel, un asemenea program realist-empiric impune — pentru a întemeia propoziții universale — o cunoaștere cât mai extinsă asupra a cât mai multor domenii ale existenței; Aristotel însuși a făcut cercetări în multe domenii particulare.

Metoda realist-empirică a fost preluată și utilizată și de alți filosofi dintre care, în epoca modernă cel mai important a fost N. Hartmann.

Scanned with OKEN Scanner

Ca orice altă metodă și cea realist-empirică are unele calități și unele limite.

Ea permite —fără îndoială —obținerea de cunoștințe tot mai generale până la cele foarte generale iar toate generalizările se bazează, în ultimă instanță, pe fapte; această așezare a generalizărilor pe fapte le conferă un grad mare de credibilitate și chiar de adevăr.

Dar există și riscuri:

a) Generalizările sunt obținute prin inducție dar filosofia modernă — îndeosebi (Hume ș. a.) — a reliefat limitele inducției în cunoaștere.

b) Orice generalizare se uzează destul de rapid.

c) Metoda realist-empirică are în subsidiar o concepție naivă, necritică a cunoașterii după care propozițiile de experiență descriu faptele ca atare ignorând, astfel prealabilul în cunoaștere sau, ceea ce, mai târziu, parțial, se va numi aprioric.

d) ea impune o singură linie de generalități ignorând faptul că sunt mai multe.

2. Metoda matematic-deductivă

Este limpede că o asemenea metodă nu putea să apară decât în mediul filosofiei raționaliste care, încă de la eleați, se îndoia profund de rolul simțurilor în cunoaștere; dar dacă simțurile ne înșeală, ne dau informații în care nu putem avea nici o încredere atunci singurul instrument capabil de a sesiza adevărul și de a ne conduce la el rămâne rațiunea. Dar adevărul rațional nu are valoare numai pentru metafizică ci și pentru cunoașterea empirică care împrumută ceva temei și valoare din adevărul și certitudinea cunoștințelor suprasensibile.

Dar cum poate rațiunea să descopere și să formuleze asemenea adevăruri care să aibă valoare, în ultimă instanță, și pentru lumea sensibilă? Răspunsurile au fost diferite: Platon oferă o soluție în "teoria reamintirii" sau reminiscenței, medievalii credeau că

Scanned with OKEN Scanner

adevărurile supreme erau destăinuite spiritului nostru prin revelație, iar rațiunea le primea fără să le înțeleagă întotdeauna etc.

În epoca modernă Descartes va ilustra strălucit doctrina raționalistă a cunoașterii și va expune, sistematic, metoda pe care am numit-o *matematic-deductivă*.

În ceea ce privește scopul aplicării acestor metode în metafizică — l-am expus atunci când am vorbit despre filosofie ca expunere matematică; aici ne vom referi doar la metoda propriu-zisă fără a putea ocoli și unele referiri la virtuțile și limitele ei în aplicarea la filosofie.

Nu trebuie să uităm că Descartes a fost un mare admirator al matematicii, al raționamentului de tip matematic fiind, în același timp, în *Geometrie* — creatorul geometriei analitice. El va recunoaște în judecățile matematice un model de judecată adevărată și, așa cum Kant mai târziu se va întreba nu "dacă" matematica este posibilă ci "cum" este posibilă, Descartes acceptând știința matematicii va încerca să desprindă metoda și regulile raționamentului matematic și să le aplice oricărui tip de cunoaștere. Până la urmă, metoda propusă de el va fi alcătuită din "reguli de îndrumare a minții", a rațiunii, în general, în efortul ei de a găsi adevărul în orice domeniu; este o cale spre alcătuirea faimoasei științe universale.

Regulile metodei lui Descartes și mai ales aplicarea lor la edificarea unei metafizici nu pot fi înțelese decât în cadrul concepției sale raționaliste asupra surselor cunoașterii umane. Dacă simțurile ne înșeală atunci izvorul adevărului și certitudinii se află în chiar mintea noastră; ea nu este o *tabula rasa* ci are o zestre proprie, un număr de idei apriorice care se deoebesc de cele câștigate prin simțuri prin claritatea și evidența lor superioare. Dovada supremă a existenței acestor idei înnăscute este posibilitatea matematicii al cărui edificiu se construiește independent de experiență, pornind de la axiome din care se deduc, pe care pur rațională (logică) teoreme și corolarii etc. Această desfășurare oferă o înlănțuire strânsă și o certitudine cu care nu se compară acelea ale cunoștințelor empirice.

Dar oare — se întreabă Descartes — metafizica n-ar putea urma același drum? Da, cu condiția să determinăm în însăși rațiunea

noastră câteva axiome — idei cu caracter metafizic și care să servească, apoi, drept temelie pentru ridicarea restului edificiului. El însuși crede că a descoperit trei asemenea idei: existența spiritului, existența lui Dumnezeu și — cu ajutorul ei — existența materiei redusă, în esență, la proprietățile ei geometrico-mecanice.

Dacă descoperirea unor asemenea idei-axiome se realizează mai mult pe *calea intuiției*, construirea restului edificiului trebuie să se bazeze pe o metodă sigură și riguroasă — singura în măsură să ne conducă la adevăr.

Și dacă mersul gândirii, propus de Descartes este, în general, cel matematic-deductiv în care orice propoziție să e întemeieze strict pe alte propoziții anterior demonstrate, aceste mers trebuie să respecte niște reguli al căror ansamablu constituie metoda propusă de el.

> *Înțeleg, deci, prin metodă acele reguli simple și sigure, a căror respectare conștiincioasă să facă întotdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de greșeală și să-l ajute astfel să atingă-facă o cheltuială zadarnică a puterilor minții, ci treptat și printr-o neîncetată îmbogățire a cunoștințelor — știința adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască.*[70]

Metoda, deci, necesară pentru a ajunge sigur la adevăr, desemnează o atitudine rațională, o observare scrupuloasă a regulilor sau principiilor care indică drumul de urmat pentru atingerea unui rezultat pozitiv; o desfășurare limpede și controlată care permite supunerea iraționalului și necunoscutului expe-rienței și cercetării. Metoda — și am putea accepta acest înțeles pentru orice metodă — nu este nimic altceva decât acel travaliu al spiritului care permite economisirea energiei umane și progresul într-o manieră fecundă și certă; să nu încredințăm șansei sau hazardului direcția acțiunilor noastre ci, dimpotrivă, să ne înarmăm cu instrumente utile.

---

70) René Descartes, ***Două tratate filosofice; Viața și filosofia lui Descartes*** de C. Noica, Humanitas, 1992, p. 147.

Scanned with OKEN Scanner

Descartes își expune regulile metodei sale în două lucrări: "Reguli de îndrumare a minții" și "Discurs asupra metodei. . ."

Prima lucrare — neterminată, de altfel — cuprinde 21 reguli care, în a doua carte — apărută, de fapt, mai înainte — sunt reduse la patru (4) și ele fixează trăsăturile distinctive ale adevăratei metode raționale.

Este util să le amintim și noi:

a) "regula clarității (și evidenței) = să nu socotim nimic ca adevărat dacă nu se înfățișează ca evident prin distincția și claritatea sa distrugătoare de îndoială. Tot ce e clar și distinct este evident, deci adevărat.

b) regula analizei — să despicăm orice problemă mai grea și complexă în elementele sale simple, ușor de priceput.

c) regula sintezei — care înmtregește analiza — să plecăm de la simplu pentru a reconstrui, a sintetiza complexul analizat.

d) regula enumerării — cercetând natura unui fenomen, să ne asigurăm dacă n-am uitat un caz prin enumerarea tuturor cazurilor privitoare la acel fenomen."[71]

> *Cine poate afirma că, așa cum sunt prezentate în Discurs — zice Noica — fără dezvoltări, fără ilustrări, preceptele acestea pot fi socotite revoluționare? Adevărurile lor par, în enunțarea făcută, atât de simple încât e greu să crezi că omenirea a trebuit să aștepte până la Descartes pentru a descoperi și chiar pentru a pune în lumină astfel de lucruri. E drept, însă, că nici Descartes nu afirmă aceasta, deși o lectură superficială te-ar putea face să-i înțelegi astfel gândul. Dar metoda a părut, în timpul ei, atât nouă și revoluționară încât un simplu cititor al Discursului nu-și poate reține o ușoară dezamăgire).*[72]

---

71) Apud Mircea Florian, ***Îndrumare în filosofie***, București 1992 p. 246.
72) C. Noica, ***Viața și filosofia lui R. Descartes***, Humanitas, 1992, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

Cu atât mai mult nouă, azi, aceste reguli ni se par banale dar să nu uităm perioada în care a trăit Decartes în care încă mai avea putere argumentul autorității; în al doilea rând, aceste 4 reguli simple dezvăluie însăși funcționarea spiritului nostru, în general, efortul său metodic atunci când gândirea, autonomă și activă, se leapădă de toate opiniile anterioare false, de tot ceea ce a crezut că este adevărat fără să fie.

Nu putem intra în detaliile metodei lui Descartes care apar, îndeosebi, în "Reguli de îndrumare a minții" ci, sintetizând, vom enumera doar procedeele și instrumentele carteziene:

—Îndoiala metodică: refuzul de a nega sau afirma în absența oricărei evidențe.

—Evidența: ceea ce se prezintă clar și distinct.

—Claritatea: Cunoștința prezentă și manifestă într-un spirit atent.

—Distincția: Cunoștința diferită de toate celelalte.

—Intuiția: Concepția unui spirit pur și atent.

—Analiza: Descompunerea unei dificultăți în elementele ei constitutive.

—Sinteza: Reconstituirea graduală plecând de la elemente.

—Deducția: Operația prin care se conchid — plecând de la una sau mai multe premise — propozițiile necesare.

—Ordinea: Ea este definită de Descartes ca acel aranjament rațional în care lucrurile propuse primele să poată fi cunoscute fără a apela la cele care urmează iar cele care urmează să fie dispuse în așa fel incât să poată fi demonstrate numai prin cele care le precedă.

Metoda carteziană este, înainte de toate o invitație la gândire independentă și la ordine. Apoi ea este o sublimare a modului matematic de a gândi pe care Descartes vrea să-l impună și filosofiei. Ca dovadă, în centrul metodei sale se află intuiția și deducția, două instrumente fără de care matematica nu poate fi concepută. Dar ele — după Descartes — trebuie să joace un rol fundamental și în travaliul filosofiei.

Intuiția desemnează un mod de cunoaștere imediată și rațională, este "aflarea, de către inteligența pură și adâncită în

Scanned with OKEN Scanner

sine, a unui concept într-atât de simplu și de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârșire nici o îndoială asupra lucrului pe care-l înțelegem."[73]

Această imediatitate a cunoașterii intuitive, departe de a fi dată, este cucerită printr-un lung travaliu al subiectului (îndoiala metodică și atenția). Deducția, la rândul ei, reprezintă acea mișcare a spiritului care merge din intuiție în intuiție în așa fel încât termenii extremi ai seriei se găsesc uniți printr-o linie necesară. Or, axiomele și demonstrațiile matematicii se bazează, fundamental, tocmai pe aceste procedee ale rațiunii noastre. Convingerea lui Descartes este că metoda pe care o propune este necesară oricărui efort de cunoaștere, în orice domeniu, inclusiv în filosofie, el însuși încercând crearea unei metafizici prin respectarea exigențelor ei.

Rezultatele — atât ale lui Descartes cât și ale altora care au mers pe urmele lui — nu au fost pe măsura așteptărilor. Nimeni n-a reușit să construiască o metafizică ale cărei propoziții să posede adevărul și certitudinea propozițiilor matematicii și se pare că nici nu este posibil așa ceva.

Dintre filosofii care au încercat să explice această imposibilitate amintim pe Hegel și I. Petrovici:

> *Cunoașterea matematică —scrie Hegel —își prezintă demonstrațiile pe obiectul existent în sine și nu pe obiectul înțeles prin concept; cunoașterea matematicii îi lipsește cu totul conceptul, conținutul filosofiei este însă, conceptul și ceea ce este înțeles prin mijlocirea conceptului.*

Chiar dacă azi matematica reușește să abordeze și laturi calitative ale lucrurilor iar filosofia însăși a înregistrat înnoiri importante prin tehnicile de demonstrație ale lui B. Russell și dezvoltările lui Kripke și David Lewis rămâne valabil adevărul că în absența ideilor propriu-zis filosofice instrumentele matematice

---

73) C. Noica, *op. cit.*, p. 144

Scanned with OKEN Scanner

— de care trebuie să ținem seamă — nu pot produce lucruri importante în filosofie.

La rândul său, filosoful român I. Petrovici afirmă tranșant că "Este exclus a se înjgheba o metafizică după modelul matematicii, oricât ar măguli acest lucru conștiința de putere a spiritului nostru, oricât ne-ar dispensa de migăloasa muncă a experienței și a cunoașterii empirice. . . "[74]

Argumentul principal al lui Petrovici se bazează pe definirea matematicii ca știință a formelor; ori formele pot fi reale dar și posibile, deci nu orice lucru posibil este numaidecât și real. Ori metoda aprioric-rațională — cum numește Petrovici "metoda matematicii" — construiește "realități posibile" în timp ce filosofia vrea" să sesizeze realitatea așa cum este ea efectiv". Deci matematica este o știință a posibilului iar filosofia o cunoaștere a realului și de aceea metoda primeia nu se poate transfera la a doua.

Un argument puternic împotriva posibilității unei filosofii "more mathematico" vine și din direcția teoriei limbajului. Fără îndoială că o claritate superioară în filosofie s-ar obține prin formalizarea principiilor fundamentale ale sistemelor filosofice în cadrul unei așa-numite "metalimbi universale".

Un filosof german Frederich B. Fich a arătat că pentru atingerea unui asemenea obiectiv ar trebui obținute, mai întâi trei capacități:

a. "capacitatea filosofică" — elaborarea de principii care să nu fie triviale sau absurde.

b. capacitatea de a analiza limba naturală ca prealabil convertirii propozițiilor filosofice din limba naturală în propoziții ale unei limbi formale.

c. capacitatea de construi o limbă formală adecvată care să servească drept mijloc de exprimare al formalizării."[75]

---

74) I. Petrovici, ***Introducere în metafizică,*** Editura "Agora" SRL, Iași, 1992, p. 35.

75) Frederic B. Fich, ***Universale Metasprachen***, în ***Arendt Kulenkampf, Methodologie der Philosophie***, Darmstadt, 1979, p. 193.

Scanned with OKEN Scanner

Numai până în prezent încercările de a formaliza principiilor filosofice n-au dat rezultate demne de luat în seamă; în plus, Alfred Tarski a formulat acea teoremă după care conceptul de adevăr aplicat unei limbi formale nu poate fi definit în acea limbă ci numai în metalimbă. Asta înseamnă că nici o limbă formală nu este adecvată filosofiei —ceea ce filosofii știu de mai multă vreme.

Dar acest lucru nu anulează meritul istoric al lui Descartes de a fi încercat să introducă ordine și rigoare și în gândirea filosofică după cum noi, azi, nu putem ignora acest puternic instrument — matematica — de ordonare și rafinare a gândului filosofic făcându-l capabil să pătrundă în domenii inaccesibile intuiției.

3. Metoda analitică

Această metodă — ca și cea matematic-deductivă — este un produs al epocii moderne. Ambele s-au născut din nevoia pe care o resimțeau filosofii, tot mai acut, de a conferi propozițiilor, aserțiunilor, judecăților — într-un cuvânt, cunoștințelor filosofice — un grad cât mai înalt de adevăr și certitudine.

Metoda matematic-deductivă a considerat că întemeierea propozițiilor filosofice pe cele judecăți clare și evidente ale intuiției intelectuale constituie singura garanție a adevărului; pe baza lor, utilizând deducția, din aproape în aproape se poate construi restul edificiului, până la propoziții foarte generale, principii etc.

Metoda analitică a apărut în cadrul empirismului iar ideea ei dominantă este că numai ancorarea în experiență a reflexiei filosofice asigură adevăr și certitudine propozițiilor acestora; ea apare din aversiunea pe care o resimțeau empiriștii față de speculație și generalizările vagi sau prea rapide.

Metoda analitică — cel puțin în varianta sa clasică — este solidară cu o concepție filosofică ce-și manifestă tranșant încrederea în existența așa-zisei lumi externe și care poate fi cunoscută plecând de la datele simțurilor. De aceea ea a fost

Scanned with OKEN Scanner

acceptată ca metodă generală și în cunoașterea științifică, îndeosebi în științele factuale.

Metoda analitică, în varianta clasică, apare pentru prima oară, clar conturată, în opera lui *J. Locke,* îndeosebi în celebra lucrare *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690). El se ocupă de intelect pentru că aceasta este instrumentul cunoașterii și numai prin analiza funcționării lui putem determina "originea, certitudinea și întinderea cunoașterii". Premisa de la care pleacă Locke — empiristă prin excelență — este că "cea mai bună cale de a ajunge la adevăr fiind aceea de a cerceta îndeaproape lucrurile așa cum sunt ele în realitate și nu de a conchide că ele sunt așa cum ne închipuim noi ca sunt sau cum am fost învățați de alții să ni le închipuim." [76]

De aceea el va combate cu înverșunare și cu risipă de argumente teza carteziană a ideilor înnăscute considerând că întreaga cunoaștere se bazează în ultimă instanță pe experiență, înțeleasă ca activitate a organelor de simț.

Percepția externă și percepția internă ne oferă senzații și percepții — ceea ce Locke numește "idei simple" — din prelucrarea cărora spiritul nostru, cu ajutorul unor facultăți ce-i sunt inerente — va produce "ideile complexe" adică acele noțiuni și judecăți care nu mai au legătură directă cu experiențe. Chiar cele mai abstracte idei —cum ar fi cea de Dumnezeu sau cea de infinit — își au originea — în ultimă instanță — tot în datele simțurilor.

O asemenea concepție va pune limite destul de severe cunoașterii umane interzicând accesul la acele lucruri care "depășesc puterea de înțelegere a minții" iar mintea bazându-se numai pe materialul oferit de simțuri rezultă că nu vom putea cunoaște ceea ce nu poate fi — într-un fel sau altul — perceput. De aceea Locke va nega valoarea unor importante categorii ale filosofiei — cum ar fi cea de *substanță* pe care o va considera doar o fantomă a minții noastre etc.

Așadar J. Locke analizează procesul prin care ia naștere cunoașterea (cunoștințele) iar metoda lui este una *psihogenetică,*

---

76) J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, București, 1961, vol. I, p. 65.

adică el determină principalele etape ale drumului de la obiect, prin simțuri și intelect până la cunoștință (idee simplă și complexă); aceasta este, de fapt, ceea ce s-a numit metoda analitică, în varianta ei clasică iar regulile ei ar putea fi rezumate astfel:

a. Datele simțurilor sunt baza cunoașterii.

b. Ele dau naștere ideilor simple, adică judecăților care le exprimă nemijlocit.

c. Toate ideile noastre își au începutul în lucrurile exterioare cu obiecte ale senzației și în "ideile simple" ca obiecte ale "reflecției" spiritului.

d. Întregul conținut al spiritului — în sens de totalitate a cunoștințelor — este dobândit.

e. cunoașterea copilului este cheia cunoașterii omului.

f. să renunțăm la cunoașterea a ceea ce depășește puterile minții noastre, adică, de fapt capacitatea organelor noastre de simț; se înțelege că renunțăm la "cunoașterea universală".

g. să ne cunoaștem, mai întâi, puterile și întinderea cunoașterii pentru a avea, apoi, șanse de reușită în investigarea nu a tuturor lucrurilor ci doar a acelora care au importanță pentru conduita noastră.

Despre "metoda analitică", în mod explicit, scrie *B. Russell* în lucrarea *Filosofia atomismului logic* (1918) și ea constituie o nouă fază a acestei metode.

În metoda sa de investigare a cunoașterii Locke vorbise de lucruri cu calități care ni se prezintă ca percepții, de idei simple, de idei complexe adică de componente psihice ale cunoașterii; metoda lui analitică este una psihogenetică, el fiind un remarcabil psiholog.

La Russell metoda analitică se orientează spre componentele logice ale cunoașterii și nu spre cele psihologice sau ontologice.

"Filosofia solidă" — cum se exprimă el — înseamnă trecerea de la "lucruri neclare și nedeterminate" la lucruri clare și determinate; ele țin de logică și nu de teoria cunoașterii sau de psihologie iar punctul de plecare trebuie să-l constituie propozițiile. Cunoașterea trebuie să plece de la ceva sigur, de la "fapte

Scanned with OKEN Scanner

incontestabile" dar acestea nu sunt lucrurile sau senzațiile ci "atomii" logicii: predicate, relații etc. Dar "faptul" nu este faptul individual în accepția curentă ci o propoziție ce poate fi adevărată sau falsă. Aceste "fapte" pot fi singulare (acest om este blond) sau generale (toate mamiferele nasc pui vii) dar toate faptele pot și trebuie să poată fi reduse la cele singulare; în plus, trebuie să se evite, cu orice preț, admiterea de entități nenecesare din punct de vedere logic (principiul lui Ockham).

Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus* (1922) se înscrie între filosofii care au adoptat metoda analitică. El respinge filosofia tradițională pe temeiul unei teorii a sensului propozițiilor formulată chiar în lucrarea amintită. Conform acestei teorii, au sens doar propozițiile care au semnificație și acestea sunt doar cele care au conținut descriptiv; or, propozițiile de bază ale filosofiei tradiționale nu au acest conținut. De aceea, filosofie va trebui să devină, în principal, o analiză logică a limbajului.

Acestă linie a fost continuată de Carnap și pozitivismul logic, de "raționalismul critic" al lui Popper, "empirismul pragmatic" al lui Quine, "realismul intern" al lui Putnam.

4. Metoda transcedentală

Este indisolubil legată de numele lui I. Kant; cuvântul însuși, cu sensul acceptat în filosofie până azi, este folosit, mai întâi de Kant.

Această metodă este definită și utilizată pe larg în "Critica rațiunii pure".

Mai întâi, însă, trebuie evitată confuzia între *transcendent* și *transcendental*.

Transcendent are sens metafizic și desemnează ceea ce depășește experiența, este dincolo de orice experiență, dincolo de lumea sensibilă etc. De exemplu: Dumnezeu este transcendent.

Transcendental are sens epistemologic și se referă la determinarea acelor funcții cognitive ale conștiinței umane care, în activitatea lor pură, fac posibilă cunoșterea; este vorba de acele mijloace de cunoaștere de care dispune spiritul nostru, acele

Scanned with OKEN Scanner

elemente originale, ireductibile, ultime ale cunoștinței care alcătuiesc fundamentele și condițiile oricărei științe. Ele au ca atribute necesitatea absolută și universalitatea riguroasă și sunt a priori (nu provin din experiență și nu se bazează pe ea).

Pentru a înțelege ce înseamnă metoda transcendentală și rezultatele la care a ajuns Kant prin aplicarea ei este necesar să amintim că în vremea sa se confruntau cu mare înverșunare două curente, în gnoseologie, *empirismul* și *raționalismul*.

Empirismul consideră că toate cunoștințele noastre, indiferent de gradul lor de abstractizare și generalizare își au sursa în experiență, înțeleasă ca activitate a organelor de simț. J. Locke, întemeietorul empirismului, a formulat în mod naiv această teză a unui început absolut în cunoștere comparând spiritul copilului, la naștere cu o "tabula rasa" sau cu o "coală albă". Subiectul este pasiv; spiritul omului este ca o oglindă în care se reflectă obiectele și el nu face decât să reflecte pasiv aceste obiecte și manifestărilor lor. Adevărul propozițiilor noastre este dat tocmai de această adecvare totală între imagine și obiect pentru că ele nu fac altceva decât să descrie constatările perceptive; tot ce există în spiritul nostru a trecut mai întâi prin simțuri și provine din direcția simțurilor. "Nihil est in intellectu quod non prius fucrit in sensu".

Simțurile nu ne pot înșela și cu cât o propoziție descrie constatări mai nemijlocite ale simțurilor cu atât este mai adevărată. Gradul de adevăr al unei aserțiuni, este, deci, cu atât mai mare cu cât ideea este mai simplă" adică descrie constatări mai nemijlocite ale simțurilor; propozițiile mai complexe sunt adevărate dacă provin sau pot fi reduse la propoziții care descriu date ale simțurilor.

Raționalismul — ca poziție opusă empirismului în problema originii conștințelor — afirmă existența unei cunoașteri apriori iar la temelia cunoașterii sigure se află adevărurile apriori. Potrivit raționalismului, simțurile ne înșeală și nu există iluzie mai mare decât să credem că adevărata cunoaștere se poate întemeia pe datele simțurilor. Spiritul nostru este însetat de cunoștințe certe, sigure și clare (evidente) și asemenea cunoștințe nu le putem găsi decât în spiritul însuși. De exemplu, celebra certitudine a lui Descartes "Eu

Scanned with OKEN Scanner

exist" a fost obținută pe cale pur rațională, fără nici un apel la experiență, iar o judecată necesară și universală de tipul "orice corp este întins" poate fi obținută prin simpla analiză logică a noțiunii de "corp" fără a face, iarăși, apel la vreo experiență. În rezumat, și raționalismul și empirismul au încercat să determinte acele cunoștințe nemijlocite al căror adevăr să nu mai poată fi pus la îndoială, numai că empirismul consideră că izvorul lor poate fi doar experiența (datele simțurilor) pe când raționalismul crede că această sursă sigur poate fi doar intuiția intelectuală.

Noi știm, azi, că aceste poziții gnoseologice au limite severe. Empirismul nu poate întemeia și justifica științele teoretice de tipul matematicii și fizicii matematice ducând, în mod necesar, la scepticism (D. Hume) iar raționalismul, aplicat consecvent, neagă valoarea științelor empirice.

Kant va încerca să concilieze cele două poziții opuse, să le depășească și acest lucru el îl va face în "Critica Rațiunii Pure" iar instrumentul principal va fi *Metoda transcendentală.*

Nu putem intra în detaliile acestei capodopere ci amintim doar cele mai importante întrebări la care încearcă să răspundă Kant în această lucrare: Cum este posibilă știința?, care știință există? Ce înseamnă Știința? cum sunt posibile ca științe matematica și fizica teoretică (știința matematizată a naturii)? Dacă este posibilă, ca știință, metafizica?

Răspunsurile la aceaste întrebări Kant le va găsi într-o critică a rațiunii, adică într-o analiză detaliată a facultăților nosatre de cunoștere; este "o invitație adresată rațiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre sarcinile ei, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate nu prin hătărâri arbitrare ci după legile ei eterne și imuabile." [77] În această analiză ("critică") a facultăților de cunoaștere ale rațiunii Kant va găsi și argumentele pentru

77) I. Kant, ***Critica rațiunii pure***, București, Editura Științifică, 1969, p. 13.

posibilitatea existenței științelor dar și pentru promovarea unei temeinice metafizici ca știință.

Dar ce înseamnaă știința, la Kant? Pentru a înțelege acest lucru trebuie să amintim celebra sa clasificare a judecăților:

1. *Analitice*. În ele predicatul este cuprins în subiect. Exemplu: orice corp este întins.

Ele au o valoare necesară și universală dar pur logică, nu aduc nimic nou, nu îmbogățesc cunoașterea. Sunt judecăți *a priori*, adică nu depind și nu decurg din experiență; predicatul rezultă dintr-o simplă desfășurare (analiză) a subiectului.

2. *Sintetice*. În ele predicatul adaugă ceva la conținutul subiectului, îmbogățind cunoștința. La rândul lor, ele sunt:

a. *A posteriori* — au o origine empirică, provin din experiență și se bazează pe ea dar adevărul lor nu este necesar și universal; ele nu constituie cunoștințe veritabile, adică științifice. Toate propozițiile care descriu fapte constatabile în experiența cotidiană sunt exemple de astfel de judecăți;

b. *a priori*: predicatul adaugă ceva nou subiectului îmbogățind cunoștințe dar în același timp, adevărul lor este și necesar și universal.

Știință, la Kant înseamnă doar acea formă de cunoaștere care poate formula judecăți *sintetice a priori*, adică judecăți în care predicatul să adauge ceva nou subiectului, să îmbogățească cunoștința și să fie, în același timp, necesare și universale. Există asemenea științe? Da, răspunde Kant, și acestea sunt matematica (aritmetica și geometria) și fizica pură, adică știința teoretică, matematizată a naturii. Ele conțin, indubitabil, judecăți sintetice apriori; deci, a răspunde a întrebarea: cum sunt posibile matematica și fizica --- ca științe — înseamnă arăta cum sunt posibile judecăților lor sintetice a priori. În Estetica Transcendentală și Analiza Transcendentală Kant se ocupă tocmai de această problemă.

Cunoștința, crede Kant, presupune o formă și un conținut. Conținutul cunoștințelor noastre ne este dat din afară dar forma provine din mintea noastră.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, conținutul judecăților de tip aritmetic (exemplu: 7+5=12) și geometric (drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă — de exemplu) ne este dat din exterior, pe calea simțurilor dar forma lor, adică ceea ce le conferă necesitate și universalitate — le face să fie sintetice a priori —vine dinăuntru, adică din acea latură a conștiinței noastre numită de Kant sensibilitate. Astfel, judecățile aritmetice se bazează pe intuiția de *timp* iar cele geome-trice, pe intuiția de *spațiu*; astfel, timpul și spațiul, la Kant, nu au o existență în sine, și nici nu exprimă raporturi obiective între lucruri ci sunt forme ale sensibilității, își au fundamentul în natura subiectului nostru și sunt condiții care fac ca ceva să poată deveni obiect al cunoașterii noastre. Ele sunt intuiții intrucât, dacă din percepțiile empirice ale corpurilor dau de o parte tot cè ține de senzație, spațiul și timpul tot rămân, de ele nu putem face abstracție niciodată pentru că ele nu conțin nimic empiric; de aceea ele sunt intuiții pure apriori, preexistă oricărei intuiții empirice.

Astfel, spațiul și timpul — în calitatea lor de date subiective — sunt condiții formale obligatorii ale posibilității matematicii ca știință, ale necesității și universalității adevărurilor ei. Fără aceste forme a priori ale sensibilității n-ar fi posibile judecățile sintetice a priori ale aritmeticii și geometriei. Dacă spațiul și timpul n-ar fi a priori, adică n-ar fi forme invariabile ale sensibilității noastre și ar lua naștere în noi prin perceperea lucrurilor temporale și spațiale (din afara noastră) atunci adevărurile matematicii ar deveni relative și invariabile.

Dar și invers: Spațiul și Timpul, ca forme a priori ale sensibilității, fără materia lor — care o constituie senzațiile și percepțiile — rămân simple forme goale nu înseamnă nimic, n-au nici o valoare teoretică; fără raportarea lor la senzație (la experiență) ele nu mai au realitate empirică, obiectivă ci posedă doar o idealitate transcendentală, rămând doar forme necesare și universale dar a priori și abstracte (goale).

Dar cum se face că ele ne apar ca obiective, că toate obiectivele apar, în mod necesar ca fiind în spațiu și timp?

a) În realitate, nu lucrurile sunt dispune în Spațiu și prin mișcarea lor ar da naștere Timpului, ci invers, senzațiile noastre

Scanned with OKEN Scanner

ordonate de către formele pure ale sensibilității care sunt Spațiul și Timpul apar ca obiecte care formează o lume în afara noastră. "Numai ceea ce se supune acestor intuiții pure ale sensibilității noastre este perceput, este cunoscut intuitiv de noi și poate fi obiect de experiență. Ceea ce nu trec e prin formele intuitive ale sensibilității noastre este ca și cum n-ar exista pentru noi."[78]

De aceea Spațiul pur geometric și Spațiul zis real sunt unul și același lucru. Lumea externă ne apare așa — de exemplu tridimensională — grație acestei forme a sensibilității prin care senzațiile sunt proiectate în afară de noi și ordonate într-un raport de coexistență în cele trei dimensiuni; iar Timpul pur ca formă a priori a sensibilității și timpul zis real sunt unul și același lucru din același motive.

b) În al doilea rând, afirmând că Spațiul și Timpul sunt condiții formale și subiective ale sensibilității să nu se înțeleagă că ele sunt subiective în sens obișnuit adică ele ar putea varia de la un individ la altul precum gustul, mirosul, culoarea etc. Ele nu sunt simple senzații ale simțurilor ci moduri de reprezentare aprioric — obiective ale obiectelor externe și interne — ca intuiții necesare și universale; ele nu sunt, deci, subiective în raport cu orice individ — cu subiectul empiric, psihologic — ci în raport cu cel epistemologic, cu conștiința în genere. În realitate, ele posedă un fel de obiectivitate în raport cu individul.

În Analitica Transcendentală — cea mai întinsă și ingenioasă parte a Criticii Rațiunii pure — Kant își propunea să răspundă la întrebarea: cum este posibilă natura ca obiect de experiență sau — mai clar — cum este posibilă fizica, matematica, adică știința teoretică a naturii?

Răspunsul lui Kant va urma aceeași metodă numită transcendentală, adică va descoperi și analiza acele forme pure apriori ale *Intelectului* — a doua componentă a conștiinței umane — care, prin funcția lor de sinteză, vor face posibile judecățile sintetice a priori ale fizicii pure.

---

78) Mircea Florian, ***Îndrumare în filosofie***, Editura Științifică, 1992, p. 334.

Scanned with OKEN Scanner

Judecățile fizicii pure sunt, fără îndoială, sintetice apriori — arată el. De exemplu, judecata: Totul în lume are o cauză! este sintetică și are și valoare necesară și universală. De unde îi vine această valoare?

Experiența —așa cum arătase și D. Hume —oricât de întinsă ar fi ea nu poate întemeia astfel de judecăți; oricâte observații empirice am face care ar confirma principiul cauzalității nu putem epuiza toate cazurile posibile și, ca atare, nu putem ști dacă vreo observație viitoare nu va infirma acest principiu.

Cel care face — arată Kant — ca judecata de mai sus sau, alt exemplu: "razele soarelui sunt cauza încălzirii pietrei", să fie necesare și universale este conceptul de cauză. Dar el nu provine din experiență ci este *o noțiune a priori a Intelectului*; Intelectul este o falcultate activă iar funcția lui este aceea de *a gândi* iar a gândi înseamnă a uni reprezentările într-o conștiință (a judeca).

Intelectul dispune de o "baterie" de noțiuni pure a priori —deci care nu provin de experiență ci-i aparțin lui însuși — cu care unește reprezentările în conștiința noastră, alcătuind *obiectele* și raporturile dintre ele formând ceea ce numim natură.

Kant numește aceste noțiuni *categorii* (ca și Aristotel) și ele fac posibilă fizica pură, adică ele sunt acele "instrumente" cu care Intelectul reunește diferite reprezentări ale conștiinței noastre dând naștere acelor judecăți necesare și universale ale fizicii pure.

Și întrucât logica formală cunoaște 12 feluri de judecăți, adică 12 feluri de unire a unui subiect cu un predicat, la fel, vom avea 12 feluri de categorii ale Intelectului.

De exemplu: Intelectul determină percepțiile A și B ca fiind două lucruri ce se află în legătură cauzală (razele soarelui și încălzirea pietrei) el unește cele două percepții grație categoriei sntetice de *cauzalitate*. A este cauzaa lui B etc. Dintre categoriile kantiene cele mai importante sunt cele de existență-nonexistență, necesitate-contingență, substanță — accident, cauzalitate-dependență etc. Logica generală, deci, duce spre logica transcendentală, cele 12 tipuri de judecăți ale gândirii formale duc spre cele 12 categorii pure a priori ale Intelectului iar din acestea decurg principiile universale ale științei naturii, adică ale fizicii pure.

Scanned with OKEN Scanner

Categoriile și principiile acestea unifică reprezentările creând ceea ce numim obiect iar totalitatea obiectelor o numim natură sau univers. Obiectele există ca obiecte așa cum le cunoaștem noi întrucât ele sunt rezultatul sintezei reprezentărilor realizate de categoriile a priori ale intelectului; în general, percepțiile devin obiecte când sunt unificate, sintetizate de categorii. Kant analizează foarte amănunțit acest travaliu al intelectului de unificare a reprezentărilor noastre, se oprește asupra fiecărei categorii și asupra fiecărei scheme care face posibilă mijlocirea între intuiții și conceptele pure etc.

Pe scurt, el consideră că fiecare categorie a intelectului realizează unificarea reprezentărilor, a diversului intuitiv în 3 stadii:

— sinteza aprehensiunii în intuiție
— sinteza reproducerii în imaginație
— sinteza recogniției în concept

Și mai amintim un lucru important asupra căruia Kant însuși insistă: toată această muncă de sinteză a intelectului cu ajutorul categoriilor ca și existența însăși a categoriilor ca forme originare și supreme de unificare nu sunt posibile fără unitatea conștiinței de sine a omului, fără acel "Eu gândesc", adică fără unitatea subiectului gânditor. Această unitate a conștiinței de sine Kant o numește "unitate transcendentală a conștiinței" sau "unitate sintetică apercepției".

Raportul între aceste Categorii și materialul perceptiv, intuitiv este același ca și între formele a priori ale Sensibilității, Spațiul și Timpul, și senzații și percepții.

Adică, fără aceste instrumente a priori care sunt Categoriile noi nu am putea cunoaște nimic, nu am putea gândi, nu am putea ordona în nici un fel haosul de senzații, reprezentări, etc. pe care ni le produc fenomenele lumii exterioare. Numai ele fac posibile judecățile de expearientă, adică judecățile sintetice a priori cu referire la natură. Dar și invers: Ele singure ca forme pure, fără intuițiile sensibile nu sunt nimic, rămând doar forme goale. Fără materia primă pe care o reprezintă percepțiile și reprezentările noastre aceste categorii n-au nici o valoare cognitivă; ele își pierd această valoare și dacă depășesc materialul intuitiv, adică dacă

Scanned with OKEN Scanner

încearcăm să le aplicăm dincolo de lumea sensibilă, a experienței empirice. Deci, impresiile, senzațiile, percepțiile, reprezentările reprezintă *conținutul* iar Categoriile intelectului (plus Spațiul și Timpul) sunt *Forma*; conținutul nu are semnificație cognitivă înainte sau fără a fi ordonat, sistematizat de formele și categoriile apriori ale Sensibilității și Intelectului dar nici formele și categoriile pure nu pot duce la cunoaștere prin ele însele, fără acest conținut.

> *Idei (concepte) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe". Iată cum Kant a utilizat metoda transcendentală pentru a răspunde la întrebarea: cum sunt posibile, ca științe, matematica și fizica pură. Metoda a constat, în esență, în desprinderea din sfera cunoștințelor matematicii și fizicii a acelor componente care nu provin din experiență, nu au nimic empiric în ele, sunt apriori și, în consecință, aparțin conștiinței, dar nu celei a subiectului izolat ci unei conștiințe în genere. Prin unirea lor cu materialul senzorial, perceptiv pe care-l ordonează ia naștere obiectul cunoașterii și însăși lumea fenomenală ca obiect al experienței care, pe această cale, devine posibil.*

Caracterul invariant și aprioric al acestor forme și Categorii conferă necesitatea și universalitatea adevărurilor matematicii și fizicii pure.

Dar Kant merge mai departe și se întreabă *dacă* metafizica este posibilă ca știință? Metafizica, arată el, era reprezentată până atunci de trei discipline: psihologia rațională; cosmologia rațională și teologia rațională; prima avea în centru Ideea de *suflet*, a doua Ideea de Lume, iar a treia pe cea de Dumnezeu. Nici una din acestea, însă, nu poate fi considerată știință întrucât nici una nu poate formula judecăți sintetice a priori. Argumentele psihologiei raționale sunt paralogisme, adică raționamente false, cosmologia rațională se înfundă în antinomii adică ajungea la teze și antiteze egal demonstrabile iar tezele teologiei raționale erau nedemonstrabile.

Scanned with OKEN Scanner

Toate aceste discipline ale metafizicii tradiționale fiind pseudoștiințe, nici aceasta în ansamblu, nu poate fi știință.

Și totuși, crede Kant, metafizica este posibilă ca știință dar nu ca știință despre transcendent, despre lucrul în sine, despre suprasensibil (acestea nici nu pot fi cunoscute în sensul propriu al cuvântului) ci doar ca disciplină critică, deci ca filosofie transcendentală al cărui obiect este să determine supozițiile apriorice ale cunoștinței, originile, cuprinderea și limitele cunoașterii; adică acele forme și categorii apriori ale spiritului uman care fac posibilă cunoașterea lumii sensibile (fenomenele). Numai pe calea aceasta critică metafazica poate exista ca știință; pe alte căi și mijloace este imposibilă.

Nu exagerăm dacă afirmăm că la Kant metafizica și metoda transcendentală sunt cam unul și același lucru iar "Critica rațiunii pure" urmărește, de fapt, să demonstreze posibilitatea metafizicii ca știință iar această demonstrație însăși — care este metoda transcendentală — este chiar metafizica.

> *Pentru ca ea (metafizica) să poată pretinde a da, ca știință nu numai convingeri iluzorii, ci o înțelegeare a lucrurilor și certitudine, trebuie ca o critica a rațiunii însăși să expună într-un sistem complet întregul stoc de concepte a priori, diviziunea lor după diferitele izvoare pe care le au, sensibilitate, intelect, rațiune, apoi să dea o tablă completă a lor și analiza tuturor acestor concepte împreună cu tot ceea ce se poate deduce din ele, mai ales să explice posibilitatea cunoștinței sintetice a priori printr-o deducție a acestor concepte, principiile folosirii lor, în sfârșit să ne spună care sunt limitele ei. Prin urmare, critica și numai ea cuprinde planul întreg bine examinat și verificat, ba chiar și toate mijloacele pentru îndeplinirea lui prin care metafizica poate fi constituită ca știință; ea este imposibilă pe altă cale și prin calte mijloace.*[79]

Scanned with OKEN Scanner

Acest lucru Kant îl realizează în "Critica Rațiunii pure" care cuprinde atât elaborarea metodei transcendentale cât și aplicarea ei; dar el o va mai aplica și în domeniul moravurilor ca și în analiza religiei.

De două secole se discută asupra moștenirii kantiene. Aprioriismul strâns legat de științele la care s-a referit Kant a primit lovituri puternice din diferite direcții — inclusiv din cea a științei, cum ar fi geometria neeuclidiană, — dar metoda transcendentală, mai independentă de cunoașterea epocii, este fructificată și azi. De exemplu, problema elaborării unui tablou științific unitar al lumii — problema pusă de Von Weizsacker în "Unitatea naturii" — trimite la problema posibilității experienței ceea ce trimite la o abordare transcendentală a conceptelor; sau problema sensului cunoștințelor științifice trimite la cea a condițiilor posibilității științelor, adică tot la o analiză transcendentală a conceptelor (Apel și Habermas). Pentru că, la urma urmei, nu poți rupe conținutul unei cunoștințe de *forma* ei iar înțelegerea formei presupune analiza condițiilor a priori ale posibilității ei; or, aceasta trimite la metoda transcendentală.

În sfârșit, există azi, o așa-numită *pragmatică transcendentală* care este un produs al combinării metodei transcendentale cu pragmatismul lui Peirce ceea ce a dus la o transformare a însăși filosofiei transcendentale. La Kant cunoștința avea întotdeauna ceva pur, apriori ce provenea din direcția subiectivității. În Pragmatica transcendentală promovată de Karl Otto Apel forma cunoștinței provine nu din subiectivitate ci din interdisciplinaritate care are drept mediu decisiv *comunicarea*. Pentru a înțelege cunoașterea trebuie abordată transcendental comunicarea iar pragmatica transcendentală devine fundamentul întregii filosofii. Cunoașterea nu mai este pură — în sens kantian — ci este influențată de contexte de viață, societate și mai ales de ceea ce Habermas numește "consens universal și neconstrâns" iar acest consens este cauza și consecința cumunicării (limbajului).

Unii consideră și metoda semiotică o formă a metodei transcendentale.

---

79) I. Kant, ***Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință***, București, 1914, p. 85.

Scanned with OKEN Scanner

5. Metoda dialectică

Cuvântul "dialectică" și metoda dilaectică — într-o primă formă — apar în antichitatea greacă. Metoda o găsim — folosită magistral — la Socrate și, implicit, la Platon. Era de fapt o tehnică a convorbirii în care se ajungea la adevăr prin opunerea de teze și argumente; altfel spus, susțineai propria teză prin relevarea contradicțiilor din gândirea adversarilor (interlocutorilor).

Metoda dialectică — așa cum este ea cunoscută și cum s-a impus în filosofia modernă — este creația lui Hegel. Din vechea dialectică grecească el a reținut doar ideea de *contradicție* care devine centrală în propria-i metodă dar căreia îi dă un cu totul alt sens. Este adevărat, pe de altă parte, că și Kant vorbise despre o Dialectică Transcendentală dar pe care o definea drept acel efort al rațiunii de a unifica datele experienței și ale cunoașterii propriu-zise trecând dincolo de lumea și experiența sensibile. Prin aceasta se răspundea unei necesități imanente rațiunii noastre —cea de unificare — dar trecerea dincolo de ceea ce poate fi cunoscut în sens științific ducea la paralogisme și antinomii insolubile. De aceea Kant va numi dialectica "o logică a aparenței".

Hegel însă, va crea o nouă dialectică și-o va considera drept metoda cea duce la adevăr. Dar metoda lui Hegel, este legată indisolubil de sistemul său filosofic; de aceea este necesar să spunem, mai întâi, câteva cuvinte despre acest sistem (despre ontologia lui).

Ontologia lui Hegel se înscrie în sfera idealismului absolut. Nemulțumit de idealismul subiectiv al lui Fichte ca și de cel obiectiv al lui Schelling, Hegel crede că trebuie să se pornească, în explicarea lumii de la un principiu sintetic al spiritului și naturii dar care să nu fie completa "indiferență" din care nu poate rezulta nimic. Acest principiu atotcuprinzător este doar rațiunea sau Ideea care, în devenirea ei internă, implacabilă și formulabilă logic, să producă Natura și spiritul . Această devenire mai presus de timp a Ideii este însăși devenirea Universului.

La început exista, suverană, Ideea pură, Ideea "în sine" (teza). Ea este existența pură căci nu există nimic inteligibil înafară sau

Scanned with OKEN Scanner

alaturi de ea; dar ea este aproape complet lipsită de determinări (de conținut) astfel încât ea poate trece în opusul său care este Nimicul (Neantul) (Antiteza). Trecerea acestui "ceva" vag, a Ideii "în sine" în Nimic, mișcarea de la "ceva" la nimic este Devenirea (Sinteza). Ea înseamnă "ceea ce este și nu este în același timp" dar care poate deveni orice.

Întreaga devenire a Existenței urmează și repetă fără abateare schema triadică: teză, antiteză, sinteză. Astfel, Ideea, în totalitate se transformă în opusul ei, în negația ei pentru a se obiectiva și a produce ceea ce numim, în mod obișnuit, realitate. Ideea (teza), dintr-un impuls lăuntric se transformă în "altul" sau, în *Natură* (Antiteza). Natura, care se manifestă în spațiu și timp devine și ea conform schemei tradice, . . . mergând de la "mecanică" (teza), la "fizică" (antiteza) și apoi la "organic" (sinteza).

Dar Idea nu poate rămâne veșnic înstrăinată de sine —adică Natura — ci se întoarce la sine îmbogățită tocmai prin acest "altul" al său care este Natura și devine "existență pentru sine" adică Spirit, care este sinteza Ideii și a Naturii. Aici Ideea se oprește căci a devenit conștientă de absoluta sa existență și acest lucru — pretinde Hegel — se petrece chiar în propria sa filosofie. Dar și spiritul finit al omului devine: el se mișcă dialectic de la "spiritul subiectiv" adică spiritul individual în care începe să se afirme libertatea (teza) spre "spiritul obiectiv" adică spiritul colectiv sau social (sufletul poporului) în care libertatea se realizează în drept și morală, adică în forme colective (antiteza) și apoi se regăsește, împăcat cu sine în "spiritul absolut" (artă, religie, filosofie) întruparea cea mai înaltă a spiritului care este sinteza.

Este foarte greu de expus concepția filosofică a lui Hegel ca și metoda lui în câteva pagini. Sunt nevoit, de aceea, să simplific dar fără a trăda, pe cât posibil, spiritul și esența filosofiei și metodei lui Hegel.

Am văzut că la el esența realității este Ideea. De aceea devenirea Ideii și devenirea Realității sunt unul și același lucru iar filosofia lui nu facea decât să "povestească" fidel această devenire; "logica" ideii și "logica" realității sunt identice.

Scanned with OKEN Scanner

Miezul metodei dialectice hegeliene este noțiunea de *contradicție* și prin aceasta el se deosebește mult de toți raționaliștii. Logica, acceptată de toți raționaliștii are, printre alte legi, la loc de cinste și legea identității (a non-contradicției) conform căreia A=A, adică orice este identic cu el însuși; dacă-i așa, și o idee este identică cu ea însăși și nicidecum cu opusul ei. Hegel însă, va afirma principiul oarecum mistic al *identității contradicțiilor* după care orice idee se transformă în ideea opusă și se identifică cu ea. Contradicția și negația devin motorul devenirii, al progresului. Ele silesc gândirea să treacă prin cele trei faze, teza, antiteza, sinteza, adică aceeași idee se afirmă pe sine (teza) apoi se neagă (antiteza) apoi neagă negația (antiteză), revine adică la sine dar pe un alt plan; după care procesul se reia mereu până la spiritul absolut. Cum explică Hegel acest lucru?

Orice idee este, prin natura ei, infinită dar pentru a se realiza, adică a se afirma ea trebuie să devină finită; să capete o determinare iar orice determinare este limitare. Dar când ideea s-a afirmat, adică s-a mărginit pe sine (teza) infinitatea inerentă ei tinde să nege finitatea, silește afirmația să se transforme într-o negație (antiteza). Dar prin negarea tezei prin antiteză, ideea se regăsește pe sine, revine la sine prin îmbrățișarea tezei și antitezei (sinteza). Sinteza depășește teza și antiteza, le suprimă și le absoarbe.

În orice idee există un "da" și un "nu" care duce la un nou "da" care le unește dar provoacă apoi un nou "nu" ș. a. m. d.

Realitatea absolută și rațională se mișcă mereu în acest ritm al tezei, antitezei și sintezei iar mintea noastră reflectă acest proces dialectic în jocul dialectic al noțiunilor și judecăților din spiritul nostru; această reflectare este absolut fidelă astfel încât logica subiectivă reproduce logica obiectivă a Ideii. "Tot ceea ce este rațional este real și tot ceea cea este real este rațional!".

Există, așadar, doar ceea cea este gândit nu ceea ce este sensibil și pretins real; gândirea și realitatea sunt același lucru iar dacă experiența contrazice ideea cu atât mai rău pentru expe-rientă. empiricul este trecător, logicul este etern.

Scanned with OKEN Scanner

Așa cum am mai subliniat conceptul cheie al metodei dialectice este cel de contradicție. A aborda dialectic un obiect (al cunoașterii) înseamnă a-l considera din start drept o unitate de contrarii. Așadar, din primul moment, metoda dialectică este orientată spre identificarea contradicției întrucât caracterizează orice obiect și este martorul oricărei deveniri.

Logica formală elimină contradicția, o consideră o maladie a gândirii, logica zisă dialectică o asimilează și o consideră ca o reflectare a contradicțiilor realului, realul însuși fiind o obiectivare a Ideii.

Filosoful german Karl Wuchterl, plecând de la relațiile realitate-contradicție și gândire-contradicție delimitează următoarele "modele" filosofice:

1. — realitate necontradictorie
   — gândire necontradictorie } modelul eliberat de dialectică al teoriei științei
2. — realitate necontradictorie
   — gândire contradictorie } modelul logic al dialecticii
3. — realitate contradictorie
   — gândire necontradictorie } modelul ontologic al dialecticii
4. — realitate contradictorie
   — gândire contradictorie } modelul radical al dialecticii [80]

O consecință pozitivă a metodei dialectice găsim chiar în concepția lui Hegel asupra adevărului și implicit, asupra istoriei filosofiei.

În filosofie —spune Hegel —metoda trebuie să fie solidară cu obiectul cercetării, este inseparabilă de obiect; de aceea, metoda dialectică este *concretă*. Dar obiectul este contradictoriu și în veșnică devenire (evoluție) și atunci și în logică (gândire) trebuie să existe evoluție. Dacă-i așa, atunci adevărul —care este scopul

80) Apud, A. Marga, *op. cit.* , p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterii —nu este o formulă simplă și dată odată pentru totdeauna ci o realitate complexă care evoluează permanent, un proces în care cunoștințele se contrazic, se elimină, apoi se unesc pentru a ajunge la sinteze din ce în ce mai bogate. Părerile și opiniile care se opun sau sunt deosebite nu se mai elimină reciproc ci apar ca momente unilaterale, relative și trecătoare ale aceluiași *Adevăr* cu multiple înfățișări; aceste înfățișări par false dacă le privim izolat dar împreună, în totalitatea lor dau Adevărul. Ceea ce ieri a fost eroare poate fi azi adevăr iar ceea ce este azi adevăr mâine poate fi iar eroare ș. a. m. d. pentru ca Adevărul integrai stă în această unire laolaltă a adevărurilor parțiale și complementare. Adevărul — spune, în esență, Hegel — este întregul dar nu unul fad și uniform ci unul format din momente disparate, antinomice care se mijlocesc reciproc. Dintr-o asemenea perspectivă istoria filosofiei nu mai apare ca o luptă absurdă și fără sfârșit între sisteme și concepții care se exclud reciproc ci ca "o dezvoltare progresivă a adevărului". Sistemele filosofice sunt "momente" ale unității organice care este Filosofia; este adevărat că sistemele filosofice se deosebesc dar au ceva comun care le unește; toate sunt sisteme filosofice (Un punct de vedere asemăănător asupra istoriei filosofiei vor adopta și L. Blaga și C. Noica).

Dar metoda dialectică — nu numai în sistemul hegelian ci, mai ales, în unele utilizări ulterioare este marcată de importante limite.

> *Elementul tragic al didacticii — scrie M. Florian — stă în faptul că negația Ideii nu vine din afară ci chiar din sânul Ideii iar partea oarecjum ironică este că împăcarea Ideii nu-i este dictată din afară ci dinăuntrul ei, din necesitatea internă a sintezei conciliante.*[81]

81) Mircea Florian, *op. cit.*, p. 366.

Acest paradox al dialecticii subliniat de filosoful român aparține dialecticii hegeliene. Dar limitele acestei metode s-au evidențiat, mai ales, în perioadele ulterioare.

De exemplu, unii din reprezentanții stângii hegeliene au atribuit caracter dialectic și unor sfere ale existenței care nu au acest caracter în mod evident; mă refer, îndeosebiu, la faimoasa "Dialectica obiectivă" a lui Marx și, în special, la "Dialectica naturii" a lui Engels care au dat multă bătaie de cap la generații întreagi de filosofi, oamenii de știință, profesori și studenți. Nu putem nega, că există forțe opuse în natură și chiar o devenire contradictorie — putem, deci, găsi, în anumite situații, teza și antiteza — dar nu putem descoperi sinteza (în sens hegelian).

Apoi, dialectica și filosofia lui Hegel propun o reprezentare inadecvată asupra științei considerând-o subordonată filosofiei sau, în orice caz, ca o treaptă — nu lipsită de erori — către filosofie care apare ca o știință a științelor.

> *Unii filosofi moderni — scria K. Jaspers — vorbesc despre știință ca și cum ar cunoaște-o, făcând să degenereze apoi într-o eroare, trecătoare din punct de vedere istoric, a concepției despre lume. Până și filosofii de talia lui Hegel știu prea puțin despre știință.*

Filosofia de azi, în mare parte, nu este o prelungire a științei ci se orientează, mai aleas, spre fundamentele ei, spre temeiuri și spre sensul propozițiilor științei.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, metoda dialectică, implicând o viziunea holistă asupra existenței în general dar și asupra diferitelor părți ale acesteia, afirmă prioritatea întregului asupra părții; partea nu există decât într-un întreg, este subordonată acestuia și-și capătă semnificația numai în raport cu întregul. Un asemenea punct de vedere — valabil până la o limită — dar transformat în fetis a avut consecințe extrem de negative în plan social-istoric.

Principiul contradicției exprimat — în marxism — în teoria luptei de clasă ca motor al istoriei ca și principiul subordonării

Scanned with OKEN Scanner

părților în raport cu întregul au dus, în orânduirea de tip socialisto-comunist, la eliminarea fizică a unor întregi categorii sociale "reacționare" și la subordonarea totală a individului și societății civile față de statul și partidul atotputernic.

6. Metoda Fenomenologică

Ca și filosofia fenomenologică, metoda fenomenologică este creația lui Edmund Husserl (1859-1938) gânditor german de formație enciclopedică, unul din cei mai importanți filosofi din prima jumătate a secolului nostru.

În literatura filosfică românească referirile la fenomenologie și la metoda fenomenologică sunt relativ puțin numeroase. Nicolae Bagdasar în "Teoria cunoștinței" (1944) și Camil Petrescu în "Istoria filosofiei moderne" (1938) au acordat un spațiu destul de restrâns fenomenologiei.

Din perioada postbelică, înafară de capitolele consacrate lui Husserl din orice curs de istorie a filosofiei contemporane, amintesc lucrările profesorului Al. Boboc: "Fenomenologia și științele umane (1979) și capitolul despre Husserl din "Filosofia contemporană; Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă a secolului XX (1980).

Metoda fenomenologică nu este ușor de înțeles și, în consecință, nici ușor de expus; la aceaata se adaugă și limbajul, deseori obscur, al lucrărilor lui Husserl ca și al altor filosofi germani din trecut și de azi (Hegel, Heidegger). Însuși Husserl s-a plâns deseori că nu este înțeles iar interpreții lui cei mai autorizați sunt departe de a cădea de acord asupra gândirii sale.

Dintre lucrările în carea se poate înțelege cel mai clar intenția lui de a crea o filosofie și o metodă fenomenologică amintim: *Philosophie als strenge Wissenschaft (Filosofia ca știință riguroasă)* 1922 și *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie (Ideea unei fenomenologii pure și a unei filosofii fenomenologice)* 1913.

Voi încerca să expun, cât mai accesibil, ideile principale ale metodei fenomenologice.

Unul din scopurile mari ale Husserl rezultă din titlul lucrării amintite mai sus: filosofia ca știință riguroasă. Trebuie să ne amintim, însă, că un asemenea țel găsim și la Descartes și la Kant.

Descartes a crezut că metoda și spiritul matemaic ne pot ajuta la edificarea unei filosofii riguroase dar și a unei "Științe universale" în timp ce Kant a găsit în metoda transcendentală soluția justificării posibilității științelor zise exacte dar și a metafizicii ca știință.

Husserl se va raporta mereu la ambii (a scris și o lucrare "Meditații carteziene") dar va căuta să-i depășească prin crearea unei noi metode care să ducă, de fapt, la același țel: întemeierea unei științe dar și a unei filosofii riguroase.

În articolul *Fenomenologie* din Enciclopedia Britanică (1972) Husserl arăta: "Termenul **<<fenomenologie>> desemnează o nouă metodă de descriere instituită la sfârșitul ultimul secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o știință a priori în stare să ofere un <<organum>> pentru o filosofie riguros științifică și pentru revizuirea metodelor tuturor științelor.**

Pentru a rezuma schimbarea de perspectivă propusă de el voi recurge la un exemplu simplu propus de Emil Brehier:

> *Văd în fața ochilor tremurul frunzelor unui copac în bătaia vântului: cel puțin așa exprim experiența pe care o trăiesc. Dar în ceea ce spun mă refer la copac și la vântul care-l agită, schițez explicația fizică a unui fenomen. Pot merge chiar mai departe cu această explicație, făcând apel la legile echilibrului, potrivit cărora se mișcă frunzele, la legile propagării luminii, la cele ale perceperii luminii și ale transmiterii influxului luminos, și la multe asemenea legi. Acum, însă, vreau să las la o parte toate aceste realități fizice, pe care le-am construit pe baza experienței mele trecute și cu ajutorul fizicii învățate la școală și toată explicația înte-*

Scanned with OKEN Scanner

meiată pe interacțiunea dintre obiecte, pe care le concep ca existând dincolo de percepția mea. Vreau să mă ocup numai de ceea ce apare, ***de fenomen, de tremurul propriu-zis al frunzelor, de impresia trăită, de acest flux;*** *dar în această descriere, contrar fizicianului, care examinează numai lucrurile exterioare, eu nu pot despărți impresia de propriu-mi corp și de conștiința care o percepe; o trăiesc ca pe o prezență simultană, ca pe o coprezență — a mea însumi și a lucrurilor — o relație unică în felul ei, foarte diferită de relația de cauzalitate, de vreme ce, numind nenumăratele fluxuri de impresii trăite nu mă pot detașa de lume nici lumea de mine. Numai prin abstractizare reușim să izolăm, cu privirea fizicianului, eul de corpul în care se încarnează, corpul de prezența sa în lume și obiectele lumii unele de altele. Asceza husserliană nu constă în suprimarea universului fizicianului ci, așa cum spunea Husserl, în punerea lui între paranteze, în scoaterea lui în afara circuitului, adică în eliberarea privirii noastre în vederea analizării trăirii propriu-zise.*

Husserl definește fenomenologia nu ca o dobândire de cunoștințe noi, care se adaugă celor vechi, ci ca o schimbare de perspectivă ca o "direcție a privirii noastre ce se abate de la realitățile experimentate înspre faptul însuși că sunt experimentate".

Să explicităm: În activitatea cotidiană dar și în cea științifică noi luăm permanent contact cu lucrurile și suntem total absorbiți de ele; sau, cum va spune Heidegger, știința se raportează numai și numai la *Ființare* și la nimic altceva. Acest contact permanent cu lucrurile induce, treptat, în noi convingerea că aceste lucruri au o realitate obiectivă, există independent de noi, se află în raporturi diverse, se modifică după legi proprii pe care noi le reflectăm și încearcăm să le explicăm cauzal. Aceasta este o atitudine spontană, naturală a conștiinței noastre, atitudine care are, în subtext, teza existenței unei lumi independentă de noi. Să

Scanned with OKEN Scanner

ne amintim că la Descartes *res extensa* era complet independentă și diferită de *res cogitans.*

Dar o asemenea lume este complet lipsită de sens; cunoștințele științifice au, însă, sens. De unde provine aceaasta? Din fundamentul preștiințific pe care îl are și cea mai exactă știință.

Dar acest fundament unde poate fi găsit? Răspunsul fenomenologiei este că el poate fi găsit în conștiință și anume în *intenționalitatea* ei. Trebuie, deci să analizăm conștiința, caracterul ei intenșional pentru că numai acolo vom descoperi izvorul sensului. Să lăsăm deci, la o parte tot ce știm, dinainte, despre mișcarea corpurilor, să "uităm" explicațiile științei despre un fenomen cum ar fi mișcarea frunzelor în bătaia vântului și să ne concentrăm numai asupra impresiei trăite la perceperea acestui fenomen.

Descartes căuta cauzele fizice (mecanice) ale fenomenului, Kant apela, pentru a-l cunoaște, la structuri a priori ale intelectului, Husserl se concentrează doar asupra conștiinței ca atare; el nu neagă prezența (existența) lumii externe dar pentru a o cunoaște trebuie să ne ocupăm de ceea ce face posibilă cunoașterea și care dă sens și lumii ca atare. (Notez, în paranteză, că teza lui Heidegger că pentru a răspunde la întrebarea privitoare la *Ființa* trebuie mai întâi să cunoaștem *Dasein*-ul, adică omul înțeles de el într-un sens aparte — își are originea în această idee a lui Husserl).

Teza sa principală este, deci, "prezentarea" lumii numai prin intermediul fenomenului conștiinței; el pune o problemă reală: fără prezența conștiinței "lumea" nu se anunță, nu are deschidere spre o semnificație, ar rămâne pur și simplu o sferă a tăcerii. Deci, să ne ocupăm de lumea conștiinței; dar pentru aceata trebuie să facem abstracție de lumea zisă reală, naturală ca și de atitudinea noastră spontană, naturală față de ea. Nu este vorba de o abstracție în sens obișnuit care pleacă de la ceva empiric intrucât fenomenologica este independentă de orice "existență naturală sau empirică" ci de suspendarea "tezei lumii", a credinței spontane în existența unei naturi externe care s-ar reflecta în simțurile noastre.

Scanned with OKEN Scanner

Nu este vorba, de asemenea, de negarea sceptică a lumii sau de vreo construire a lumii de către conștiință — în sensul idealismului absolut — ci de suspendarea credinței spontane, a "tezei lumii". Este doar o întoarcere a conștiinței asupra ei însăși, o suspendare a credinței în lucruri pentru a găsi în conștiință sensul "lucrurilor înseși". Aici intervine propriu-zis metoda fenomenologică.

Această suspendare de care vorbeam mai sus Husserl o numește *epoché* (termen grecesc care la scepticii antici desemna suspendarea judecății) adică "oprire" a credinței în lumea naturală. Este celebra "reducție fenomenologică" prin care are loc "o punere în paranteză" (Einklammerung) nu numai "a lumii naturale cu lucrurile, animalele și oamenii ei" ci și a "tuturor științelor naturii și celor umane cu întreaga lor sumă de cunoașteri". Rămâne doar "conștiința pură absolută ca reziduu" sau Eul pur pe care Husserl îl și descrie într-o "Egologie transcendentală".

Epoché, așadar, pune lumea "între paranteze" o exclude din câmpul conștiinței subiectului și îi substituie lumea percepută — rememorată — judecată — gândită — evaluată; atunci nu mai apare lumea sau o oarecare dintre regiunile sale ci "sensul lumii".

Această "suspendare" se petrece în două faze:

a) Se operează mai întâi o "epoché" sistematică și radicală a fiecărei "teze" ce s-a obiectivat într-o experiență", operație ce se aplică, în același timp "obiectelor particulare și atitudinii globale a spiritului". Mai simplu spus, sunt suspendate faptele și teoriile de orice fel despre ele. Nu sunt nici infirmate, nici demonstrate, nici criticate, ci, pur și simplu sunt date deoparte lăsând să apară "sensul" pentru că sensul ține doar de conștiință, mai precis de acea trăsătură imanentă ei numită *intenționalitate*. Această primă teză se numește și *reducție eidetică* și este o descriere a "noesei" sau vizatul subiectiv al experienței;

b) Al doilea moment constă în recunoașterea, înțelegerea și descrierea cu grijă a multiplelor "apariții" a ceea ce nu mai desemnează "obiecte" ci "unități de sens"; este o descriere a "noemei" sau obiectul vizat în experiență.

Scanned with OKEN Scanner

Acest al doilea moment este reducția fenomenologică propriu-zisă. Prin ea se ajunge la "existența absolută" a "conștiinței" și la analiza ei. În fond fenomenologia ar putea fi considerată o filosofie transcendentală dar dincolo de cartezianism și dincolo de criticism; dincolo de cartezianism pentru că la Descartes se accentua deosebirea clară între conștiință și materie și dincolo de criticism pentru că la Kant se păstrează mereu legătura între concept și datul senzorial. Dar este transcendentală pentru că este și ea o "reflecție asupra condițiilor sub care poate să fie adus prin intuiție datul la concepte" și aceasta va fi întotdeauna o temă legitimă.

Se suspendă, așadar lucrurile pentru a se ajunge la idee și se ajunge la idee pentru a descoperi "lucrurile înseși". O asemenea descoperire a "lucrurilor înseși" înseamnă o întemeiere atât a unor filosofii riguroase dar și a fundamentelor științei, a sensului "faptelor" științifice. La aceste "lucruri înseși" se ajunge — susține fenomenologia — nu prin percepția externă nici prin una interioară ci prin scrutarea acelei laturi nesenzoriale, nesensibile a conștiinței, acolo unde se constituie *fenomenul*; tot acolo se găsește și sensul și semnificația.

Fenomenologia, deci, părăsește lumea obiectelor lipsite de sens, se întoarce asupra conștiinței unde descoperă sensul pe care poate apoi să-l confere și lumii obiective. Așa cum arăta un exeget de seamă al fenomenologiei "Subiectele umane descoperă aspectul de obiectivitate al realității prin intermediul unei practici de obiectivare. . . Obiect și obiectivare își datorează, astfel, existența pentru noi unui proiect liber. . . Proiectul obiectivității este de aceea o descoperire nu o invenție".

În concluzie, marea problemă pe care o pune și o rezolvă în mod specific fenomenologia — implicit metoda fenomenologică — este problema sensului; ea aparține, prin excelență, filosofiei iar azi, nici o filosofie nu o poate ocoli.

În mod firesc, după Husserl fenomenologia s-a dezvoltat și diversificat îmbrăcând mai multe forme în funcție de scopurile principale urmărite:

Avem astfel:

Scanned with OKEN Scanner

a) *Fenomenologia descriptivă* care, în scopul construirii sistematice a unei discipline procedează la purificarea conștiinței de prejudecăți și false opinii. Este o "punere în paranteză" a acestora dar care ne amin tește și de critica "idolilor" a lui F. Bacon.

b) *Fenomenologia transcendentală* se apropie de metoda transcendentală a lui Kant; se caută acele elemente a priori ale conștiinței care fac posibilă obiectualizarea lucrurilor în cadrul a ceea ce numim experiență.

c) *Fenomenologia existențială*. Pentru că sensul se constituie — așa cum am văzut — doar la nivelul omului, se analizează modul de existență specific uman, în speță subiectivitatea.

d) *Fenomenologie operativă*. Se apropie, oarecum, de etnologie întrucât fundamentul și, implicit, sensul sunt căutate la nivelul operațiilor (acțiunile) umane elementare, cele care crează ceea ce etnologii numesc "cultură" și care asigură reproducerea vieții.

În toate aeste forme, fără exacepții, se caută fundamentul și sensul.

7. *Metoda lingvistică*

Este mai ușor de înțeles decât cea fenomenologică dacă nu în aplicările ei concrete cel puțin în principiile ei.

Pentru a înțelege ce aduce nou sunt necesar câteva precizări privind filosofia din perioada anterioară apariției ei. Aceste precizări aparțin chiar adepților acestei metode, numiți, în general, analiști. Astfel, filosofia veche și chiar cea medievală s-au referit, preponderent, la *Ființă*, au căutat Ființa și de aceea unii vorbesc de o *epocă a ființei* în istoria filosofiei; filosofia modernă, începând mai ales cu Descartes, își pune, obsesiv, problema conștiinței și de aceea se vorbește de o *epocă a conștiinței* pentru această parte a istoriei filosofiei.

În ambele "epoci" dar mai ales în prima filosofia era considerată ca o reflecție asupra lumii iar lumea era ansamblul obiectelor. Filosofia este o teorie și ca orice teorie este formată din

Scanned with OKEN Scanner

expresii, fraze, propoziții toate acestea fiind compuse, în ultima instanță, din cuvinte. Cuvintele trimit la lucruri iar ordonarea cuvintelor în fraze și expresii ca și a expresiilor în teorii sunt condiționate de ordonarea lucrurilor în lumea zisă reală. Limba reflectă realitatea iar ordinea în interiorul limbii "reflectă", este dependentă de ordinea lucrurilor.

Numai că s-a observat, de mai multă vreme, că limbi diferite au structuri diferite și că, în fond, unui cuvânt dintr-o limbă îi pot corespunde mai multe cuvinte în altă limbă și viceversa; așadar, limbile sunt ordonate diferit în raport cu realitatea, cu ordonarea obiectelor, presupunând că ordinea obiectelor ar fi obiectivă, adică independentă de noi.

Și atunci cum putem explica această "deosebire" dintre limbi? Putem găsi, fără îndoială, explicații abordând un unghi de vedere pragmatic dar unii filosofi au preferat să pună problema invers: nu limba se ordonează după obiecte ci obiectele după limbă. Nu ordinea lucrurilor condiționează limba ci limba condiționează diviziunea lumii. De la această premisă pleacă metoda lingvistică în filosofie.

A se observa că această premisă nu este aceeași cu cea a idealismului absolut sau subiectiv de tipul lui Berkeley întrucât ea nu susține că limba, respectiv cuvântul, ar crea obiectul în sens ontic, l-ar condiționa în mod absolut. Pentru mine doar, ca vorbitor al unei limbi, obiectul este ceea ce desemnez eu cu un cuvânt în limba mea; obiectul poate exista și în *sine dar pentru limbă el este* cuvântul respectiv. Dacă-i așa, atunci întreaga ontologie și gnoseologie trebuie privite altfel, pentru că filosofia nu manipulează obiecte ci cuvinte. Dar prin intermediul limbii se pot produce ficțiuni, se poate aluneca în afara realității — așa cum au arătat F. Brentano și G. Frege.

Adeptul analizei lingvistice nu se mai întreabă ce este "obiectul" și nici care ar fi acea imagine a lui care l-ar face cunoscut ci se oprește doar asupra cuvântului, a relațiilor dintre cuvinte, pe scurt, asupra limbii ca realitate în sine și a regulilor care prezidează funcționarea ei; dar nu numai atât.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea se impune o precizare foarte importantă: nu trebuie confundate metoda lingvistică în filosofie cu științele limbajului. Adepții acestei metode nu urmăresc, pur și simplu, să facă o știință din analiza limbii ci să tragă consecințe filosofice pe această cale a analizei lingvistice; aceasta este o metodă lingvistică de *producere a propozițiilor filosofice*. Cei mai importanți reprezentanți ai aceste metode pot fi considerați, între alții, Brentano, B. Russell, G. Frege, Austin, etc. După ei s-ar putea vorbi de o *epocă a limbii* în filosofie.

Putem fi de acord că, azi, nu se mai poate face filosofie ignorând problemele limbajului sau considerând metoda lingvistică un simplu ansamblu de tehnici care deturnează atenția de la marile probleme ale filosofiei dintotdeauna spre chestiuni de suprafață. Dar nu putem fi de acord că filosofia ar putea fi redusă la o analiză a limbajului sau că prin analiza limbajului s-ar putea deduce toate sau majoritatea propozițiilor unui tablou relevant asupra lumii; la urma urmei, filosofia rămâne o cunoaștere a întregului și o încercare de a determina *Ființa*.

În orice caz, cei care vor să adopte o asemenea metodă de înțelegere și "producere" a filosifiei trebuie să înceapă cu logica înaintând, apoi, spre elemente de semantică și semiotică.

* * *

Se mai vorbește și despre o *metodă constructivă* în filosofie care a fost elaborată de W. Kamlah și P. Lorenzen în "Logische Propedeutik. Vorschule der vernunftigen Redens" 1973 ("Propedeutica logică. Școala prealabilă a vorbirii raționale").

Ea ar putea fi privită mai mult ca o variantă a metodei lingvistice cu adaosuri de analiză logică.

În esență, se încearcă să se demonstreze că nu se poate edifica un tablou al lumii, adică nu se poate face filosofie veritabilă decât plecând de la temei și acesta îl constituie acțiunile lingvistice elementare. Cele mai elementare sunt operațiile de predicație,

Scanned with OKEN Scanner

prin care un predicator este atribuit unui obiect dat în experiență. Exemplu: Acesta este un copac! Dar semnificația acestor enunțuri nu mai stă în valorile de *Adevăr* și *Fals* ca în gnoseologia tradițională ci în argumentele care confirmă sau infirmă predicația și care țin de contextul situației de vorbire. Interpretarea psihologistă a enunțurilor dispare, rămân doar raporturile între "nume", "descripții", etc. Pe această cale pur formală se ajunge apoi la definirea celorlalte elemente ale limbii și nivele ale limbajului, îndeosebi ale diferitelor nivele de abstractizare. Scopul final este construirea unei baze logico — lingvistice care să fie un etalon al raționalității și care poate duce la înțelegerea adecvată a realității.

Filosofia înseamnă întemeierea acestei baze cu mijloace riguroase, adică capabile ele însele să întemeieze; filosofia este mai mult justificarea și întemeierea rațională și argumentată a demersului decât demersul însuși.

8. Metoda sistemică

În filosofie această metodă este mai puțin cunoscută și, în consecință, mai puțin utilizaată. Ea este legată de numele lui Niklas Luhmann dar și el s-a referit, în analiza lui, mai ales la societate și la sistemul social; ne vom referi la el la sfârșitul capitolului.

Vreau să spun, cu aceasta, că metoda sistemică a dat rezultate notabile în științele socialului și filosofia socială. De aceea, consider util mai întâi să vedem cum a funcționat ea în domeniile în care a dat rezultatele cele mai importante mai ales că metoda sistemică în filosofie, este, așa cum am amintit mai sus, legată tot de analiaza societății și sistemului social.

A) Sistem, funcție, structură

Noțiunea de sistem și larga ei utilizare sunt produse ale științei și filosofiei secolului nostru; acest fapt i-a făcut pe unii filosofi și epistemologi să vorbească despre o nouă viziune asupra obiectului cunoașterii — viziunea sistemică. Ea s-a dovedit a fi foarte impor-

Scanned with OKEN Scanner

tantă în științele socialului aducând un plus de cunoaștere, introducând noi modele cognitive pe lângă cel strict cauzal, clasic; ea a permis, în acaeste științe, introducerea unui plus de rigoare și exactitate, a unor metode logico-matematice de analiză a fenomenelor, completând vechea analiză strict calitativistă cu una cantitativistă, aptă de a fi formalizată matematic.

Noțiunea de sistem și viziunea sistemică au impus încă vreo câteva concepte în știința și filosofia de azi, importante și strâns legate între ele dintre care se detașează cele de *funcție* și *structură*.

Noțiunea de sistem a apărut și s-a impus ca reacție împotriva schemei cauzale liniare care limita analiza obiectului la o perspectivă strict atomistă. Ea introduce o nouă perspectivă: accentul trebuie pus nu pe parte ci pe întreg, pe totalitate, partea putând fi explicată numai prin prisma totalității în care este integrată.

Holismul — concepția filosofică ce are în centru noțiunea de întreg, de totalitate —este, desigur, mai vechi dar noțiunea de sistem a fost definită riguros abia în filosofia și știința contemporane.

Noțiunea în discuție nu are, însă, întotdeauna același sens în diferitele construcții teoretice care o folosesc dar toate accepțiile care i se acordă converg, totuși, spre un sens comun: noțiunea de sistem este incompatibilă cu cauzalitatea simplă. Iată de exemplu, una dintre aceste accepții pe care o găsim într-o lucrare a lui A. Rappaport: "Un sistem — scrie el — nu este numai o totalitate de unități (particule, indivizi, etc.) fiecare guvernate de legi alea cauzalității ci, mai degrabă, o totalitate de relații între aceaste unități. Accentul cade pe totalitatea organizată; adică pe faptul că adiția unei noi entități introduce nu numai relațiile acestei entități cu toate celelalte, dar, de asemenea, modificări în relațiile dintre aceste entități. Cu cât mai adânc întrețesută este rețeaua de relații cu atât mai bine organizat este sistemul format din aceste relații".

Putem degaja, deci, din accepțiile diverse ale noțiunii de sistem (dar nu atât de diverse încât să nu se recunoască că e vorba, de fapt, de același lucru) câteva trăsături generale, carac-

Scanned with OKEN Scanner

teristice tuturor sistemelor, așa cum se desprind ele din teoria generală a sistemelor a lui Ludwig von Bertalanffy:

1) Între elementele unui sistem există întotdeauna relații de interdependență și compatibilitate. Dat fiind acest fapt, dacă se cunosc unele elemente ale sistemului și legile lor de compoziție în cadrul întregului se pot determina celelalte elemente (așa cum a procedat Cuvier în paleontologie).

2) Cunoașterea unui element nu se poate realiza plecând de la el însuși ci numai de la totalitate, pentru că el există ca *element* doar în cadrul acesteia.

3) Sistemul poate fi studiat în el însuși fără a-l raporta la ambianță; aceasta pentru că sistemul, mai ales cel puternic integrat, posedă o inteligibilitate intrinsecă.

Fără îndoială că această "închidere" este gnoseologică și nu ontică; de altfel chiar și cunoașterea unui sistem puternic integrat trebuie să depășească, la un moment dat, limitele acestuia. Nu există sistem (finit) suficient sieși în mod absolut.

4) Între elementele sistemului sunt astfel de raporturi încât transformarea unuia atrage după sine transformări în celelalte după legi determinate, specifice sistemului.

Există, în esență, două tipuri de totalități care au determinat două modele de sistem și care implică — așa cum voi arăta — două concepții peantru noțiunile de funcție și structură.

a) o totalitate — ca o organismului biologic sau a societății — care *funcționează* evident și în care fiecare element face ceva, contribuind la menținerea întregului.

b) o totalitate — ca a limbii — în care fiecare element stă într-o relație de concordanță cu celelalte, totalitatea respectivă fiind un întreg structurat.

Primul tip de totalitate a dat naștere, pe plan teoretic, *modelului organic* de sistem iar al doilea tip, *modelului logico -matematic*.

Modelul (sistemul) organic se menține prin contribuția elementelor fiind astfel organizat încât pune în fața elementelor o finalitate anumită: conservarea, dezvoltarea sau transformarea ei. Elementele tind să acționeze în virtutea acestei finalități având,

Scanned with OKEN Scanner

deci, fiecare, funcții. Așadar, aici funcția apare drept contribuție a elementelor la menținerea (sau transformarea) întregului având oarecări asemănări cu funcția biologică.

Modelul (sistemul) logico-matematic este mai abstract și mai general. Raportul fundamental dintre elementele lui este cel de concordanță, corespondență sau compatibilitate. Variația unui element atrage după sine variația celorlalte. Funcția, în acest caz, are mai mult un sens matematic, de corespondență bi-univocă între elemente.

Fundamentală este *structura*, modul de dispunere și raporturile dintre elemente și nu funcția lor. Sarcina cercetării va fi, în cazul acestui model de sistem, determinarea și explicarea acestei ordini, concordante dintre elemente care au un caractere necesar și stabil.

De aceea primul tip de model a dus la crearea *analizei funcționale* în timp ce al doilea este terenul preferat al *analizei structurale*; ambele sunt variante ale metodei sistemice.

Dar să vedem ce sunt *funcția* și *structura*.

Noțiunea de *funcție* a fost utilizată întâi în biologie dar să nu uităm că ea a fost definită pentru sociologie însă de Emil Durkheim. Se știe că orice parte a unui organism biologic participă la buna funcționare a întregului, adică la menținerea integrității lui; în acest sens, ea îndeplinește o funcție. Cam în același sens a definit și Durkheim funcția unui fenomen social facând distincția între cauza eficientă care-l produce și funcția pe care el o îndeplinește în cadrul întregului. Dar sociologia nu folosește noțiunea de funcție exact în sensul ei biologic ci o adaptează specificului sistemului social; și, în general, utilizarea în sociologie a unor concepte ca cele de sistem, organism, funcție, structură nu înseamnă numaidecât biologism ci trimite doar la unele similitudini formale și structurale existente între sistemele investigate de cele două discipline, fiecare păstrându-și specificul. Același lucru rămâne valabil și în cazul utilizării unor asemenea noțiuni în filosofie.

Scanned with OKEN Scanner

Așadar funcția este activitatea, "treaba" pe care o îndeplinește un element în cadrul unui sistem care contribuie, în general, la menținerea integrității lui.

Structura unui sistem (pentru că orice sistem are o structură și orice structură aparține unui sistem) este definită ca totalitate a relațiilor dintre elementele unui sistem plus legile care guvernează aceste relații.

Există mai multe accepțiuni ale acestei noțiuni care se reduc, totuși, la două:

—cea care face din structură o definiție a obiectului

—cea care face din ea o construcție informatoare despre obiect.

În prima accepțiune structura ar fi o proprietate a obiectului real, s-ar afla în el (in re) gândirea separând-o de obiect pe calea abstractizării; acest sens al noțiunii de structură îl întâlnim în opera lui Radcliff Brown dar și la B. Malinowscki care au aplicat pentru prima oară analiza funcțională în antropologia culturală.

În a doua accepțiune, structura apare exaclusiv ca model construit, ca schemă rațională care n-are legătură cu obiectul real și este superioară acestuia. Acest al doilea sens al noțiunii de structură apare cu pregnanță la Cl. Lévy-Strauss.

Pentru el, structura nu se raportează lá o realitate empirică ci la modele construite după ea; ea nu este în obiect, nu este o parte a obiectului ci o putere a obiectului pe care eu pot să o depășesc construind un fel de supraobiect care este, la urma urmelor, un sistem de relații.

B) Analiza funcțională și analiza structurală[82] — *care*, repet, sunt variante ale metodei sistemice —au derivat direct din folosirea, într-o formă sau alta, a noțiunilor de funcție și structură.

---

82) Jean Viet, ***Les methodes structuralistes dans les sciences sociales***, Paris, Mount et Co., 1967, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

a) Analiza (sau metoda) funcțională acordă preponderență funcției elementului în raport cu structura sa. Fără îndoială, orice sistem are o structură care impune elementului un anumit comportament. Pentru funcționaliști aceasta îmbracă forma cerinței sau exigenței funcționale; ceea ce la nivelul sistemului este cerință funcțională (nevoie) la nivelul elementului este funcție. Dar elementul are el însuși o structură și ea va fi determinată de funcția acestuia în sistem. Se pleacă deci de la funcție și se caută o structură care să o realizeze.

Metoda funcționalistă a fost aplicată pentru prima oară de Bronislaw Malinowski în studiul culturii societăților primitive concepția sa fiind calificată cu atributul de funcționalism clasic sau absolut. Funcționalismul clasic — care include și opera lui Radcliffe Brown — are două defecte de bază: este net antievoluționist și antidifuzionist. Desigur, el nu neagă, în principiu, evoluția în timp a societăților umane și nici posibilitatea interferenței, a împrumuturilor între diferitele culturi și civilizații. Însă el consideră că acestea nu sunt semnificative pentru cercetarea unei societăți prezente, singura modalitate fructuoasă de cercetare trebuind să aibă la bază ipoteza caracterului perfect integrat și coerent al culturii și societății în ansamblu. Orice element social este funcțional în raport cu întregul, raportându-se la acesta și existând numai în măsura în care contribuie la menținerea integrității lui. Teza unității funcționale apare, deci, ca teza de bază a funcționalismului clasic, funcția având întotdeauna un rol integrator. Toate elementele se raportează unele la altele și se sprijină unele pe altele iar împreună se integrează armonios într-un tot unde nu mai rămâne nici un loc pentru tensiuni sau elemente disfuncționale.

Teza unității funcționale, a caracterului perfect coerent, integrat al sistemului va deveni ținta principală a criticilor adversarilor dar și a unor funcționaliști de mai târziu. Claude Lévy-Strauss sintetiza aceste critici arătând că "*a spune că o societate funcționează este un truism dar a spune că totul într — o societate funcționează este o absurditate*".

Scanned with OKEN Scanner

Analiza (metoda) structurală apare, parțial, ca o reacție împotriva celei funcționale. Ea acordă preponderență structurii în raport cu funcția: nu funcția unui element îi determină structura ci structura, atât a sistemului cât și a elementului, îi determina funcția. Analiaza structurală nu se mai întreabă *de ce* apare un element (de exemplu un fenomen social) ci doar *cum* se raportează elementele sistemului unele la altele, cum variază unele în raport cau altele; funcția nu mai înseamnă răspunsul la o exigență (o nevoie) ci are sensul pur matematic că o mărime (un element) variază în *funcție* de altele.

Aceasta a permis ca modelul logico-matematic de sistem să fie aplicabil unor domenii foarte diverse iar analiza structurală să poată interveni oriunde puteau fi detectate ansambluri de variabile care depindeau unele de altele. Această punere în corespondență a elementelor unui sistem, indiferent de natura lor, a permis analizei structurale utilizarea unor metode matematice, realizând un înalt grad de formalizare și gene-ralizare.

Desigur, acest mod de abordare a realității, sociale în primul rând, are unele merite de necontestat; ele au ieșit cu pregnanță în evidență în antropologie și mai puțin în sociologie, opera lui Claude Lévy -Strauss fiind una dintre cele mai elocvente, în acestă privință.

Dar ea are și unele limite, la fel de incontestabile, una din acestea fiind privilegierea "sincronicului" în detrimentul "diacronicului".

Apoi, ipoteza de la care pleacă orice analiză structurală conform căreiá orice structură își este sieși suficientă, izolând-o de context și ignorându-i istoria este necesară și fecundă atâta timp cât nu este absolutizată, cât nu se uită că ea este doar o ipoteză necesară cercetării și nu un principiu ontologic. Cercetătorul nu trebuie să uite că această ipoteză delimitează doar un câmp de cerceatare, un nivel al cunoașterii care va trebui apoi articulat cu alte nivele, inclusiv cu cel al cunoașterii istorice. Analiza structurală presupune, așadar, întotdeauna o reducție, o ignorare metodologică a unor dimensiuni ale domeniului cercetat.

Scanned with OKEN Scanner

De exemplu. F. de Saussure realizează o triplă reducție atunci când delimitează câmpul investigației sale științifice:

1) El separă limba ca instituție socială de vorbire care este o operație a subiectului.

2) El separă limba de istoria limbii printr-un fel de secțiune transversală facând abstracție de timp și studiind-o sincronic.

3) El separă limba de contexul social pentru a o studia numai potrivit legilor ei imanente.

Am amintit că unii structuraliști, între care și Cl. Lévy-Strauss, sunt atașați sensului noțiunii de structură ca model construit fără nici o legătură cu realitatea empirică. La aceasta s-a adăugat tendința de a studia structurile ca realități complet autonome ignorându-li-se geneza, originea care, în cazul fenomenelor sociale și al operelor de civilizație este omul însuși. S-a ajuns astfel, treptat, la o filosofie structuralistă caracterizată prin "antiumanism teoretic" (M. Foucault) în care structurile capătă o independență absolută față de om, omul însuși fiind o structură asemănătoare cu a celorlalte lucruri.

Îmbinarea analizei funcționale cu analiza structurală este realizată într-o manieră memorabilă în școala funcționalist — structuralistă americană reprezentată, mai ales, de T. Parsons și Robert King Merton; analiza pe care au făcut-o cei doi gânditori societății moderne a făcut epocă dar mulți critici i-au relevat și limitele unor asemenea metode de analiză, dintre care, unele le-am amintit mai sus.

C. Metoda sistemică în filosofie

Am insistat, până aici, asupra metodei sistemice așa cum apare ea în cunoașterea socialului întrucât chiar filosofii care au vorbit despre o metodă sistemică în filosofie se referă tot la teoria societății pe care o consideră ca fundament, inclusiv al filosofiei. Exemplul relevant este cel al lui Niklas Luhmann care a consacrat această metodă în filosofie.

El pleacă de la aceași problemă fundamentală ca și fenomenologia: *problema sensului* dar rezolvarea o va căuta într-o

direcție cu totul opusă fenomenologiei și existențialismului, și anume într-o analiză a societății și sistemului social.

Ce înseamnă însă ca ceva — adică o cunoștință sau o acțiune — are sens? Înseamnă că acel ceva este rațional sau, mai bine zis, posedă raționalitate iar această raționalitate este, la rândul ei, întemeiată, se justifică, se originează într-un temei.

Astfel, concepția impusă de iluminismul modern, critic și umanist, susține că raționalitatea și, implicit, sensul unei acțiuni sau cunoștințe se întemeiază, în ultimă instanță, pe comunicarea intersubiectivă a membrilor unei comunități, în principiu nelimitată, membri capabili de gândire, percepție, acțiune, vorbire. Validitatea unei acțiuni sau cunoștințe are la origine, așadar, acest cadru comunicativ care le dă și sensul.

La N. Luhmann lucrurile stau tocmai invers: nu sensul are nevoie de întemeiere ci orice recurs la întemeiere este precedat de un sens. De unde rezultă acest sens, ca prealabil al oricărei întemeieri?

Am spus că Luhmann caută sensul într-o analiză a societății și sistemului social, iar conceptele fundamentale sunt cele de "mediu înconjurător" și "sistem" iar relația dintre ele generează și explică orice altă realitate socială.

"Mediul înconjurător" este realitatea obiectivă în sens larg și obișnuit, foarte complexă și nelimitată din punct de vedere al posibilităților pe care le pune în fața acțiunii umane. Dar oamenii nu pot folosi toate posibilitățile ci trebuie să aleagă; însăși supraviețuirea lor depinde și impune această alegere.

Așadar, pentru a o lua sub control ei trebuie să "reducă" complexitatea adică să aleagă din marea mulțime de posibilități una pe care să o realizeze. Pentru aceasta ei recurg la niște relații prin intermediul cărora instituie o "ordine" și reduc complexitatea "mediului înconjurător"; o "ordine" mai mare înseamnă o "complexitate" mai mică. Ansamblul acesator relații constituie "sistemul".

Ceea ce determină, deci, fundamental acțiunea oamenilor este nevoia "reducerii complexității" și exploatarea unei posibilități din "mediul înconjurător". Dar pentru aceasta oamenii angajează deja

Scanned with OKEN Scanner

un "sens", fără el nu pot "reduce" complexitatea; "sensul" nu mai are nevoie de întemeiere pentru că el este prealabil întemeierii, el este un produs la sistemului și este implicat de sistem așa cum a fost definit mai sus. raționalitatea acțiunilor și cunoștințelor oamenilor nu mai este legată de subiect ci de sistem; acțiunile și cunoștințele aparțin oamenilor în calitate de elemente care îndeplinesc un rol în funcție de cerințele (exigențele) sistemului. De aceea "nu constituirea cu sens a lumii în conviețuirea umană depinde de întemeierea praetențiilor de validitate a acțiunii ci, mai curând invers, capacitatea de întemeiere, chiar întrebarea privitoare la interesul în întemeieri depind de constituirea inter-subiectivă a lumii".

Și raționalitatea și sensul depind de "sistem", de acele relații intersubiective care fac posibilă "reducerea" complexității și, în fond, supraviețuirea biologică și culturală a oamenilor.

Dar nici obiectul cunoașterii nu mai este dat, adică un ceva obiectiv și ultim spre care se îndreaptă observația noastră necon-diționată. Observația este condiționată de același sistem constituit intersubiectiv în vederea "decupării" unui element al "mediului"; acest element este obiectul cunoașterii. Ceea ce condiționează observația este, de fapt, tocmai "sensul" implicat de sistem. Cunoștința științifică nu se mai raportează doar la noțiuni ca verificare, confirmare, etc. ci la unele mai largi ca "interacțiune", "organizare", "sistem".

Influența teoriei generale a sistemelor asupra lui N. Luhmann este clară iar metoda sa sistemică este o încercare de a subiectiviza filosofia.

9. Metoda mistică

Deseori "misticul" este opus "raționalului", adică acelui ceva care poate fi înțeles pe calea gândirii logice, discursive care se desfășoară în respectul legilor logicii și care poate fi expus, la fel de limpede într-un limbaj — eventual formalizat. Sensul a ceea

Scanned with OKEN Scanner

ce este cunoscut pe cale rațională poate fi comunicat tuturor și toți îl înțeleg la fel.

Această opoziție între mistic și rațional este, în mare parte, justificată; și atunci de cea vorbim de o metodă mistică în filosofie, știut fiind că filosofia este o cunoaștere a lumii, prin excelență rațională?

Un răspuns complet și convingător este greu de dat; să ne mulțumim, deocamdată, să amintim că unii mari filosofi au avut, în gândirea lor, elemente mistice indubitabile: Plotin, în filosofia antică, J. Bohme și Malebranche în evul de mijloc și filosofia modernă iar I. Petrovici îl include chiar pe H. Bergson între mistici considerând intuitionismul o ramură a misticismului. Blaga însuși în "Despre conștiința filosofică" a inclus un capitol intitulat "Miticul și magicul în filosofie" termenul de "magic" având unele înrudiri cu cel de "mistic".

Dar mai întâi să ne referim la termenul ca atare: noțiunea de "mistică" provine din limba greacă și are la bază verbul *myo*= a închide ochii, a astupa urechile, a strânge buzele; mai are și sensul de inițiere într-un cult secret. Noțiunea derivată *mysterion* desemna o ceremonie religioasă la care participau doar cei inițiați, instruiți de un mystagog iar *mystes* era cel inițiat în mistere. Cuvântul *ta mystika* este un plural și desemna ceremoniile misterelor (de exemplu Eleusine) iar *mystikos*, care apare mai târziu, însemna "tainic", "secret", ceva ce ține de mistere. Deci mistic ar însemna ceva secret, ascuns, dincolo și înafara experienței obișnuite.

Fenomenul numit "mistică" are două laturi sau componente:

a) Este o mișcare de autodepășire a stării obișnuite a omului spre a se orienta din punct de vedere interior sau spre un obiect, o ființă și, în general, spre ceva dincolo de limitele experienței obișnuite.

b) Perceperea efectivă a obiectului, a *Ființei* sau a acelui ceva spre care se tinde. Calea care duce spre acel ceva (cunoașterea) și perceperea lui efectivă presupun un efort, o experiență; acesta este experiența mistică sau pur și simplu Mistica.

Scanned with OKEN Scanner

Mistica este inseparabilă de mister; de aceea vor exista atâtea "mistici" câte mistere și trăiri ale lor există.

Este clar că mistica a apărut și a rămas indisolubil legată de fenomenul religios. Dar pentru că noțiunea de "mister" a căpătat un sens mai general care-l transcede pe cel religios se vorbește azi și de *mistici profane* — legate de misterul artistic — și chiar de *mistici atee* — în cazul așa-ziselor religii atee, ale Asiei sau în cazul ateismului modern.

În orice caz, teologii recunosc ca mistică autentică doar mistic religioasă iar pe cea atee o consideră un non-sens întrucât ea vrea să cunoască și să trăiască o utopie politizată.

Dar nici în religie mistica nu este aceeași întrucât există mai multe religii, fiecare cu "tainele" ei și cu moduri diferite de trăi misterul obiectului sau ființei pe care le adoră; și pentru că nu religia ține de mistică ci mistica de religie, chiar în interiorul aceleiași religii mistica se nuanțează în funcție de termenul de referință al misticului, de tradiții culturale și religioase ale locului și societății și chiar de structura particulară a fiecărui credincios. De aceea se vorbește de mai multe tipuri de mistică:

a) Mistici naturale — În ele, termenul de referință nu este o ființă sau o persoană ci natura sau cosmosul; misticul vrea să iasă din sine, să-și depășească condiția spațio-temporală și să se piardă în indefinitul material și impersonal al elementelor lumii; este un fel de identificare spirituală cu natura. Asemenea tip de mistică întâlnim în "religiile" naturiste între care se înscrie și budismul tantric.

b) Mistici samaniste — Practica tipică pentru asemenea mistică este asceza și transa samanului; lumea este plină de spirite și forțe tainice și numai samanul poate lua legătura cu ele. Prin această legătură el ar putea primi puteri paranormale și mesaje pentru comunitate. Această mistică este apropiată de magic.

c) Mistica specifică religiilor moniste — În aceste religii este absolutizat Eul iar lumea materială (fenomenală) este doar o iluzie (maya). Misticul efetuează o concentrare și o interiorizare a eului extreme renunțând complet la orice activitate; în ființa lui se crează un gol " în care Eul se simte eliberat de orice con-

Scanned with OKEN Scanner

strângere și limitare și integrat într-o trăire a unității primordiale". Sufletul omului se identifică cu Spiritul Universal (Brahman) care este singura realitate.

> *Scopul acestei vieți mistice nu este unirea cu celălalt ci dezintegrarea în Unul, prin pierderea oricărei identități individuale.*[83]

Curentele rezultate din unele Upanisade ca și Budismul zen promovează un asemenea tip de mistică.

Unii exegeți, inclusiv sau mai-ales creștini, includ aici și mistica neoplatonică a lui Plotin.

La Plotin procesul cosmic este unul descendent; prin emanație (iradiere) din Unul (Binele Suprem= Dumnezeu) rezultă Spiritul (Nõus) iar din Spirit, Sufletul, întâi sufletul lumii și apoi sufletele particulare între care și cele ale oamenilor. Dar acestea stau închise în materie care este tot produsul unei emanații (a 4-a) dar de esență inferioară, irațională, pură virtualitate. Există, însă, și calea inversă, de la sufletul individual spre Unul Suprem și aceaasta cale este intuiția mistică care sfârșește în ekstaz (ieșire din sine).

> *Prin intuiție se contopesc, fără nici o distincție, sufletul și Dumnezeu, într-un raport delicios, într-o narcoză divină care stinge flacăra conștiinței și anihilează Eul într-o fericire negrăită.*[84]

Această unire obișnuită pe cale mistică, adică prin contemplare și retragere în sine, asceză și renunțare la lume, la relitățile materiale se va desăvârși după moarte când sufletul, scăpat de povara materiei se va bucura de veaderea permanentă a monadei.

d) Mistica teistă — Aici trăirea mistică vizează apropierea de Absolut perceput ca persoană cu care tinde să se unească prin

---

83) Hilda Graef: ***Histoire de la mystique***, Ed. du Seuil, 1972, p.14
84) M. Florian: ***op. cit.***, p.123

Scanned with OKEN Scanner

iubire. Misticul are conștiința diferenței ontologice, a alterității Celuilalt dar ea poate fi depășită mai ales prin iubire. Accentul pe iubire este îndeosebi creștin dar mistica teistă o găsim și în varianta Gita a hinduismului, la profeții vechiului Testament ca și în Sufismul Islamic.

Mistica creștină afirmă și posibilitatea unor stări ekstatice dar ekstazul nu este scopul trăirilor mistice creștine; ba chiar unii mistici și teologi creștini consideră ekstazul ca o pierdere a lucidității, mai ales când se ajunge la el pe căi nereligioase. Ekstazul religios creștin este o culme a lucidității, sufletul misticului este iluminat, posibilitățile lui de înțelegere a realităților din jur se măresc, simțurile care percep lumea se înnoiesc iar lumea însăși capătă semnificații noi. Scopul suprem al misticii creștine este permanentizarea și intensificarea continuă a comuniunii cu Dumnezeu.

Mistica teistă este și ekstatică dar și instatică: ea duce nu numai la dăruirea de sine prin iubire ci și la interiorizare, la dăruire de sine pentru a scăpa din robia nu atât a materiei cât a patimilor, instinctelor etc.

Misticii și teologii creștini subliniază mereu că nu orice halucinație psihică sau manifestare psihică anormală ține de trăirea mistică; dimpotrivă, ea nu este irațională sau prelogică ci este o *cunoaștere* pe calea intuiției, a "trăirii" a lui *ceea ce este* adică o "experiență a prezentei realități ultime". Ea nu se fundamentează pe imaginație, pe fanteazie, pe evadare din real, pe naive experiențe subiective și nici pe axiome sau ipoteze ci pe fapte concrete verificabile din punct de vedere istoric, cultural și existențial; prin asta ei înțeleg, de fapt, concretul Revelației, adică nașterea, propovăduirea, moartea și învierea lui Isus ca fapte istorice verificabile. Dar mărturiile despre Isus sunt și mărturii despre Dumnezeu. În acest sens teologii creștini concep obiectul misticii creștine ca pe ceva real și de aceea, prin rugăciune, trăirile mistice nu sunt apanajul unui grup restrâns ci sunt deschise tuturor creștinilor.

Nu interesează aici argumentele privind superioritatea misticii creștine față de cea islamică (sufismul) sau hinduistă și nici

Scanned with OKEN Scanner

argumentele pentru teza inversă; important este că teologia consideră mistica o cale spre cunoaștere, ba chiar ea este cea mai adâncă cunoaștere (evident nu în sens științific) pe care o putem avea despre Ființă.

> *Misticul este un maestru în metafizică" iar "Teologia mistică este cunoașterea cauzei creației, a Principiului acesteia, a Rațiunii sale de a fi, a Sensului sau a finalității sale: este cunoașterea Alfei și Omegăi.*[85]

Cu aceasta ne-am apropiat de filosofie întrucât și ea urmărește, aproximativ, aceleași scopuri cum sunt cele enunțate mai sus; și tot din acest motiv calea mistică de cunoaștere s-a manifsatat și în filosofie. În antichitate și Evul mediu metoda mitică apare în sisteme de gândire în care este, practic, imposibil să desparți filosofia de religie. Exemplul lui Plotin — care a influențat și creștinismul — este edificator iar pentru Evul mediu nu este nevoie de nici un exemplu pentru că filosofia și teologia erau de nedespărțit.

Pentru filosofia modernă mistica a apărut ca urmare a convingerii că atât cunoașterea rațională cât și cea empirică au limite în descoperirea adevărurilor metafizice; ea se manifestă, deci, ca o cale superioară, privilegiată la capătul ei fiind ekstazul mistic.

> *Metoda mistică ar consta într-un elan interior al sufletului care în anume momente privilegiate, e poate descătușa de temnița corpului și sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenței, reușind să contemple lumina adevărată și supremă interzisă ochilor obișnuiți. E vorba de un contact direct cu realitatea absolută, întovărășit de viziune superioare și profunde.*[86]

---

85) Claode Trésmontant: ***La mystique chrétienne et l avenir de l homme***, Ed. du Seuil, 1975, p.13-14.

86) I. Petrovici: ***op. cit.***, p.27.

Scanned with OKEN Scanner

Este interesantă aprecierea — făcută de I. Petrovici — că misticismul s-ar apropia și de raționalism dar și de empirism: de raționalism întrucât renunță la simțuri și la comunicarea cu lumea exterioară iar de empirism întrucât nu urcă în regiunile superioare (la abstract, absolut) pe trepte logice, ca raționalismul ci prin viziuni concrete, imediate cu ajutorul unui "ochi spiritual". Este un fel de *empirism supranatural.*

Pentru filosofia modernă, ilustrative ar fi operele lui Malebrache, Schelling și Schopenhauer; în ele, însă, elementele mistice sunt dominate de cele raționaliste. La Malebranche, chiar rezultatele experienței mistice ar fi controlabile pe cale logică, rațională.

Pentru filosofia contemporană semnificativă — din acest punct de vedere —ar fi filosofia lui H. Bergson. Ea este cunoscută sub numele de *intuiționism,* dar Petrovici aducea argumente convingătoare pentru a acredita teza că intuiționismul bergsonian este o variantă modernă, cu modificări, a vechiului trunchi mistic. Aceasta este rațiunea pentru care nu mai analizez, separat, metoda zisă intuitivă. (A nu se confunda intuitionismul lui Bergson cu intuitionismul matematic de tipul lui Brouwer sau Heyting).

Așa zisa *știință conceptuală* — termen prin care Bergson desemnează cunoașterea prin simțuri (empirism) și cunoașterea rațională — nu este capabilă să ne conducă la adevăruri metafizice; ea ne dă doar o *cunoaștere exterioară* utilă doar să ne adapteze la mediu, să ne asigure supraviețuirea. Intelectul, care stă la baza ei, se folosește, pentru aceasta, de *spațializare*, adică de proiectarea în spațiu a fenomenelor pe care le trăim în sufletul nostru. Această ordonare a fenomenelor este foarte utilă întrucât putem determina — pe calea ei — unele sisteme de referință, separa lucrurile unele de altele, putem extrage unele raporturi repetabile și constante etc., adică imobilizăm și omogenizăm o realitate absolut mobilă în natura ei. Fără această spațializare efectuată de intelect noi n-am putea face știință și nici n-am putea acționa eficient, dar tot ea ne îndepărteazaă de adevărul metafizic, de acea natură profundă a realității.

Scanned with OKEN Scanner

Curentele conceptualiste — empirismul și raționalismul — deformează, deci, realitatea prin intermediul noțiunilor, al conceptelor care — deși utile practic — nu reflectă natura profundă a lumii.

Nici *timpul* impus de cunoașterea științifică, intelectuală — conceput de Bergson, prin comparație cu spațiul, ca o linie continuă, ca o succesiune în același ritm de momente identice asemănătoare cu punctele spațiului — nu contribuie la cunoașterea adevărului de tip metafizic.

Așa încât trebuie să renunțăm la intelect, la conceptele lui care îngheață curgerea reală și nefârșită a fenomenelor, crează imobilizări artificiale în torentul fenomenelor reale și să ne întoarcem în noi înșine. Acolo, în adâncul intimității noastre trebuie să trăim nealterate procesele noastre lăuntrice; numai intuiția, adică trăirea pură a fenomenelor noastre sufletești, cufundarea în torentul pur, nealterat de concepte, al vieții nostre interioare ne dă posibilitatea să pătrundem direcția și sensul realității, să descoperim adevărul în pura sa esențialitate.. Nu cunoașterea științifică — empirică și rațională — bazată pe intelect și conceptele lui ci "datele imediate ale conștiinței", viața noastră sufletească nealterată care se confundă cu "durata pură" poate deschide drum metafizicii spre adevărurile ce-i sunt proprii.

Prin renunțarea la spațiul și timpul exterioare, la concepte și întoarcerea la intuiție, la trăirea pură a fenomenelor sufletești, Bergson se încadrează în curentul larg al misticismului.

Există, fără îndoială, și unele deosebiri între intuiționismul bergsonian și vechiul misticism dar la acestea ne-am referit deja în capitolul "Idei despre metodă în filosofia românească".

Este greu să se pronunțe cineva cu argumente convingătoare asupra valorii și limitelor metodei mistice.

În ce privește mistica religioasă, există o dispută înverșunată între teologii și misticii diferitelor religii, cu argumente și contraargumente de-o parte și de alta în care este foarte greu dacă nu imposibil să se descurce cineva.

Scanned with OKEN Scanner

Metodei mistice în filosofie i se pot aduce câteva critici îndreptățite printre care cea mai importantă ar fi: cine garantează că ceea ce revelă intuiția mistică este chiar absolutul? Oare nu e preferabilă cunoașterea rațională (științifică. . .) care, deși relativă și limitată la lumea fenomenală, ne dă totuși oarecare putere și control asupra realității?

Datele cunoașterii raționale sunt verificabile într-un fel sau altul și sunt comunicabile pe când trăirea mistică este subiectivă, individuală și incomunicabilă; iar dacă nu putem respinge valoarea intuiției atunci trebuie să arătăm că ea trebuie să pornească după cunoașterea rațională, să-i urmeze și nicidecum s-o preceadă și s-o nege.

10. Metoda hermeneutică

Cuvântul "hermeneutică" circulă cu câteva sensuri. Într-un prim sens el desemnează știința și arta interpretării textelor vechi — în special religioase — dar și a unora mai noi dar dificile; prin extensiune, ea înseamnă și rezultatul însuși al interpretării. Este ceea ce s-a numit exegeză.

De acest prim sens — fără ca termenul însuși să fi fost utilizat — se leagă și opera lui Philon din Alexandria care, prin interpretarea alegorică a textelor Vechiului Testament, a încercat o apropiere între iudaism și filosofia greacă.

Într-un al doilea sens, hermeneutica înseamnă știința sau metoda interpretării fenomenelor culturii spirituale, în general. Or, cultura spirituală este legată de limbaj, sau, mai general, de semne și simboluri. De aceea, hermeneutica, în acest al doilea sens, apare ca o teorie a *decodificării* și interpretării semnelor și simbolurilor, a oricăror forme de expresie umană care semnifică ceva și care, prin definiție, sunt polivalente; ca atare, ea ar fi, pe scurt, o teorie și o tehnică a disocierii semnificantului și semnificatului acestor semne și simboluri. Începutul ei, în acest al doilea sens, se leagă de opera lui Schleiermacher iar Dilthey a recomandat-o pentru ceea ce s-au numit "științele spiritului".

Scanned with OKEN Scanner

După cum vedem hermeneutica, în ambele accepțiuni, caută sensul: în primul caz, al textelor vechi — mai ales religioase — al miturilor, iar în al doilea. al fenomenelor culturii spirituale, în general.

Ca metodă filosofică ea păstrează această orientare spre căutarea sensului.

Să ne gândim, de exemplu, la un text. Putem formula, în leagătura cu el, trei întrebări:

a) ce a spus autorul în text?

b) ce a gândit autorul scriind acel text?

c) există o adecvare între ceea ce el a spus și a gândit cu acel text?

Primele două întrebări intră în competența unor discipline particulare precum și în sfera hermeneuticii înțeleasă în accepțiunile amintite mai sus. Cea de a treia întrebare care trimite mai adânc, la sens, intră în sfera hermeneuticii ca metodă filosofică, metodă solidară cu o întreagă filosofie.

Această filosofie are la bază o premisă: orice activitate umană (practică, teoretică, sau cognitivă, în general) are întotdeauna un "prealabil" care-i conferă sensul; descifrarea acestui sens implică, în mod necesar, o analiză a aceastui "prealabil" pentru a descifra sensul (acțiunii sau textului, sau al oricărei prestații umane).

Acest prealabil este acel ansamblu de date particulare care alcătuiesc fundalul sau contextul în care apare acțiunea sau textul și el trebuie reconstituit (pentru a găsi sensul); deci, pentru a reconstitui fundalul trebuie căutate acele date particulare dar ele nu pot fi găsite și înregistrate fără a angaja "întregul", ansamblul care le cuprinde, adică fără a apela la un sens ce urmează abia să fie stabilit. Acesta este celebrul cerc *hermeneutic* care nu este unul vicios. Toate nivelele cunoașterii conțin acesat cerc după cum el poate fi regăsit în planul foarte general al relației dintre conștiința de sine a omului și cunoașterea lumii de către om; anume, orice cunoaștere — inclusiv cea "obiectivă", științifică angajează tacit o conștiință de sine, după cum conștiința de sine — trimite, în mod necesar, la o formă de cunoaștere și astfel, cercul se închide.

Scanned with OKEN Scanner

Nu este vorba, cum spuneam, de un cerc vicios întrucât există un sistem de referință fundamental și acesta este omul (și limba lui). Heidegger este reprezentantul tipic al unei ontologii centrată pe om (Dasein) care susține că, în fond, numai omul "există" celelalte capătă "existența", "calitatea de a fi-înăuntrul unei lumi" doar în măsura în care omul se raportează la ele; altfel ele sunt "lipsite de lume" (Weltlos) — cum ar fi piatra sau scaunul — sau "sărace în privința lumii" (Weltam) — cum sunt animalele și plantele.

Deci, chiar dacă există un cerc el are un centru și acesta este generator de sens, face ca cercul hermeneutic să nu fie unul vicios; comprehensiunea (înțelegerea) nu este o trăsătură oarecare a omului ci una dintre "existențialii" adică una dintre însușirile de Ființă ale Dasein-ului, un mod de a fi al acestuia.

Metoda hermeneutică în filosofie a fost teoretizată de Hans Gadamer ("Adevăr și metodă"= "Wahrheit und methode"; Tubingen 1965) iar pentru fenomenele culturii, în general, de Paul Ricoeur ("Despre interpretare", 1965).

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA a III-a

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

ARGUMENTAREA FILOSOFICĂ

A. 1. Argumentare și demonstrație

Am amintit în capitolul privind specificul filosofiei că o deosebire importantă între filosofie și știință se află în căile utilizate de cele două forme de cunoaștere pentru descoperirea adevărului: în timp ce știința folosește *demonstrația*, filosofia apelează mai ales la *argumentare*. Sursa acestei deosebiri se află în însăși complexitatea ființei umane; dacă acceptarea unui adevăr din știință pune numai probleme de gândire pură, antrenând doar nivelul rațional al ființei noastre, adeziunea la o filosofie sau alta este legată — fără îndoială — și de gândire, de consecvența logică dar și de convingeri, interese, atitudini, așteptări, idealuri, valori toate acestea având o evidentă încărcătură subiectivă.

Există azi o teorie generală a argumentării dar și o literatură relativ vastă privind specificul argumentării în filosofie. De aceea o inițiere în filosofie cum se dorește a fi cursul de față nu poate evita prezentarea câtorva probleme privind argumentarea, deosebirea dintre argumentare și demonstrație, specificul argumentării filosofice precum și chestiunea — destul de spinoasă — a raportului filosofiei cu retorica.

Revenim, așadar, la problema argumentării în filosofie.

Orice discurs este o comunicare cu pretenții de validitate iar între aceste pretenții cele mai importante sunt cele de *adevăr* (discursul teoretic) și de *justețe* (discursul practic). De asemenea, în orice discurs — inclusiv în cel filosofic — se întemeiază sau se respinge pretenția de adevăr sau de justețe a unor propoziții,

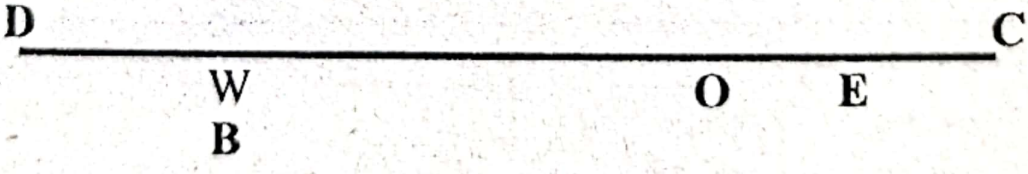
Scanned with OKEN Scanner

afirmații, teze etc. Orice discurs, așadar, întemeiază iar prin întemeiere se înțelege operația prin care se invocă și se selectează temeiuri ale propozițiilor și se pun în legătură cu acestea. Există mai multe tipuri de temeiuri (cauzale, logice, psihologice etc.) dar orice întemeiere se realizează în două forme fundamentale: *demonstrația* și *argumentarea*. ele sunt concepte distincte iar deosebirea dintre ele se află în modalitatea derivării tezei de întemeiat din probele luate ca temeiuri (în filosofie este vorba de temeiuri logice).

Demonstrația desemnează o operație mentală care stabilește adevărul unei propoziții (teze) în mod deductiv: de exemplu, în algebră sau geometrie demonstrația leagă o propoziție de alte propoziții, evidente — cunoscute ca adevărate — organizându-le într-un ansamblu prin intermediul unei linii necesare. modalitatea derivării tezei din probe este modalitatea *necesar*. De exemplu, se va demonstra, mergând pe această linie deductiv — necesară că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte.

Argumentarea desemnează un ansamblu de procedee oratorice utilizate pentru a face să fie admisă o teză. ea urmărește să obțină adeziunea spiritelor cărora li se adresează. Ea poate conține și elemente de evidență și necesitate dar stabilirea concluziei (a tezei) nu depinde dor de necesitatea logic-formală ci și de unele premise prealabile, tacite precum și de unele condiții pragmatice. Argumentarea se referă nu atât la adevăr cât la verosimil (credibil) și operează în direcția unui auditoriu.

Stephen Toulmin propune următoarea structură logică a argumentării:



D= date (data)
C= concluzia (teza de argumentat)
W= justificare (warant)
B= temei (backing)
O= operator modal
E= condiții de exceptare

Scanned with OKEN Scanner

Iată un exemplu care poate ilustra această structură:

"Corpurile aflate în aer cad (C)
Corpurile sunt grele (D)
Un corp greu cade (W)
Orice corp greu aflat în aer cade în virtutea legii gravitației (B)
În mod necesar (O)
Se exceptează situația în care este susținut de o forță oarecare (E)."[87]

În principiu, orice argumentare conținută într-un discurs teoretic ar trebui să aibă această structură; în realitate, în multe cazuri lipsesc unele din elementele acestei structuri.

2. Există o argumentare specifică filosofiei?

Este greu de dat un răspuns decisiv la o asemenea întrebare.

Deocamdată voi arăta că este mai ușor de răspuns la o problemă pusă oarecum invers: de ce filosofia apelează mai mult la argumentare decât la demonstrație? un răspuns se află la începutul capitolului dar trebuie să mergem mai la adâncime.

Astfel, se știe că filosofia manipulează principii; or, întemeierea principiilor nu se poate face deductiv întrucât ele sunt legi de maximă generalitate. Principiile pot funcționa doar ca premise.

Unii susțin că reducerea la absurd (reductio ad absurdum) — folosită deseori și cu succes în filosofie — ar fi o cale ce aparține deducției dar se știe că există propoziții ale căror negații sunt absurde dar pot fi și ele însele absurde.

Apoi, istoria (originea) conceptelor științifice și filosofice nu este aceeași și, de aceea, nici utilizarea lor în efortul de întemeiere nu poate fi aceeași. Astfel, fizica — de exemplu — și-a creat un limbaj "artificial" pentru a exprima cu mare precizie stări de lucruri

87) S. Taulmin. *Der Gebrauch von Argumenten Scriptar*, Kronberg, 1975
Apud Andrei Marga: *op. cit.*, p.124

în timp ce filosofia are multe concepte provenite din limbajul natural și care păstrează încărcătura originară. De unde rezultă că limbajul filosofic conține ceva mai mult decât cunoașterea și aceasta chiar la nivelul conceptuluji ceea ce are consecințe importante asupra discursului și întemeierii. Gadamer pune punctul pe i atunci când arată că pentru a lămuri "logica filosofiei" este necesară o "istorie a conceptului".

> *Ceea ce are de prestat istoria conceptului constă tocmai să facă drumul de la cuvânt la concept și înapoi și să-l mențină accesibil. Prin aceasta se contribuie la a arăta cum s-au produs semnificațiile conceptului.*[88]

Și nu este vorba de unul sau câteva concepte, ci de majoritatea conceptelor filosofiei și de aceea "istoria conceptului" nu este una a celui izolat ci este, de fapt, istoria unei întregi "conceptualități manifestă în concepte", concepte care se sprijină reciproc și care, împreună și fiecare în parte, conțin ceva în plus față de conceptul științific, ceva ce nu se poate supune și scapă preciziei; conceptul filosofic angajează un "orizont al realității", conține un reziduu din direcția limbajului natural ca și sedimente istorice greu de decelat. De aceea întemeierea în cadrul discursului filosofic rareori va îmbrăca forma demonstrației stricte ci mai mult pe cea a argumentării.

Revin la întrebarea pusă la început: există o argumentare specifică filosofiei și respectiv, argumente specific filosofice?

Unii autori răspund afirmativ apelând la o comparație între cunoașterea comună și cea filosofică: în timp ce în cadrul primeia se acceptă numeroase presupoziții ca adevăruri tacite, ce nu mai trebuie demonstrate, întemeiate sau justificare în filosofie totul este supus discuției, demonstrației și justificării.

---

88) Hans Georg *Gadamer, Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Pholosophie (Istoria conceptului și limbajul filosofiei)*, Westdeucher Verlag, Opladen, 1971, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

Dar această deosebire — reală de altfel — nu dovedește că filosofia ar dispune de o argumentare și de argumente specifice; argumentare întâlnim și în artă și în religie și în multe alte domenii ale creației spirituale fără a putea delimita specificul ei pentru fiecare domeniu în parte.

În mod normal — aș zice — un adversar înverșunat al tezei argumentării specific filosofice este pozitivismul logic. Premisele lui generale îl obligă să respingă de la început și în mod radical teza existenței de argumente filosofice. Proba invocată de ei este aceea că orice argumentare este mai mult sau mai puțin convingătoare pentru spiritul nostru, impunându-i cu o anumită forță acceptarea sau respingerea unei teze; or, argumentele filosofice nu constrâng în nici un fel, filosofia apelează la intuiții pentru a formula teze ce trimit la universal, la Absolut, la profunzimea lumii și de aceea argumentele filosofice nu pot fi deductive în sensul propriu al cuvântului; nefiind deductive nu pot fi nici stringente, adică nu pot constrânge iar dacă-i așa nici nu sunt argumente propriu-zise. Dar nici pozitiviștii nu pot nega o anumită tărie acestor pseudo — argumente filosofice.

Și totuși, nu putem nega existența unor argumente convingătoare și în filosofie. Să ne amintim de argumentul lui Socrate împotriva lui Protagoras. Aceasta din urmă afirma că opiniile tuturor oamenilor sunt adevărate. Dacă-i așa, replica Socrate, atunci rezultă că sunt adevărate și opiniile acelora care susțin că afirmația lui Protagoras este falsă (Platon=Teetetos).

Este o demonstrație clasică prin reducere la absurd ceea ce i-a determinat pe unii autori să susțină că în filosofie există chiar demonstrații cu aceeași structură formală ca în matematică. Eu aș zice, mai degrabă, că există argumente constrângătoare și în filosofie care, de cele mai multe ori, se bazează pe procedeul reducerii la absurd. Dar acest procedeu este utilizat și în alte forme de cunoaștere și deci, iarăși nu putem afirma că în filosofie ar exista o argumentare specifică.

Și totuși autorii mai recenți susțin că în filosofie există argumentări specifice; acest specific, însă, nu se găsește la nivelul modului de inferare a unei propoziții din alta (sau altele), adică în structura formală a inferențelor ci la nivele mai profunde ce țin de însăși

Scanned with OKEN Scanner

structura spiritului uman și de acordul tacit între cel ce argumentează și cel ce acceptă argumentul.

Reinhard Lauth determină în felul următor structura internă a argumentului filosofic, arătând că:

a) argumentele filosofice nu sunt produse spontane ale spiritului ci "produse ale puterii de judecare deplin conștientă și liberă în concretizarea ei";

b) orice astfel de argument realizează "o sinteză fundamentală" (Grundsynthesis) de elemente ce angajează spiritul celui ce acceptă argumentul, dar nu se reduce la această sinteză. El are și elemente obiective ce-l fac accesibil unei abordări pe linia adevărului și validității;

c) există o "funcție constitutoare a voinței în argumentare"[89] iar această funcție determină aspectul logic formal al unui argument filosofic.

Să luăm un exemplu: David Hume afirma că inducția nu se poate întemeia pe experiență. Argument: nici o experiență, oricât de întinsă ar fi nu poate acoperi (enumera) toate cazurile posibile astafel încât nu putem ști dacă nu va apare, vreodată, un caz derivat care să infirme propoziția generală de tip inductiv. Este limpede că acest argument nu este de tip matematic și nici de tipul științelor empirice; el pleacă de la acordul tacit al celor două părți (cel ce argumentează și cel ce acceptă argumentul), adică, al unor spirite "deplin conștiente" că experiența umană este fatalmente limitată. Nu se poate nega că în ultimul timp se crede că, chiar propozițiile axiologice (judecățile de valoare), atât de frecvente în filosofie, pot fi formalizare înatr-o anumită măsură și deci se poate ajunge la argumentarea lor. Să ne amintim că în schema lui Toulmin a argumentării apar W și B care reprezintă evaluări.

Putem fi de acord că se poate vorbi de o argumentare specific filosofică dar problema rămâne, totuși, deschisă.

---

89) R. Lath, *Theorie des Philosiphischen Argumente*, New York, 1979, p. 81; Apud: A. Marga, *op. cit.*, p. 138-139.

Scanned with OKEN Scanner

B. Diferite tipuri de argumente

Indiferent dacă există sau nu o argumentare specifică filosofiei rămâne indubitabil faptul că în operele filosofice întâlnim numeroase tipuri de argumente; cunoașterea unor tipuri mai importante dintre acestea este utilă studenților atât pentru înțelegerea și explicarea unor texte filosofice dar și pentru o eventuală elaborare de către ei înșiși a unui text sau a unei dizertații.

1. Argumente de succesiune sau de coexistență

Aceste argumente fac apel la relațiile de succesiune sau de *coexistență*. În sfera relațiilor de succesiune linia cauzală (legătura cauză-efect) joacă un rol esențial. Argumentarea se va îndrepta, în acet caz, spre cercetarea și invocarea cauzelor sau a efectelor.

Argumentele care fac apel la legăturile cauzale au o mare forță de convingere întrucât cauzalitatea a fost și este considerată una din relațiile cele mai generale ale lumii. Termenii invocați și confruntați în acest tip de argument se situează, în general, pe același plan fenomenal.

Dimpotrivă, în legăturile de coexistență realitățile sunt de nivel inegal și un termen al realității pare mai fundamental și mai explicativ decât celălalt. Acest tip de argument apare foarte frecvent în filosofie cum ar fi, de exemplu, cel bazat pe relația conținut-formă, esență-manifestări etc. Să ne amintim, de exemplu, de relația invocată de Platon, între esența pură a frumosului și manifestarea ei în lucrurile frumoase.

2. Argumente care recurg la exemplu sau la derivatele sale.

a) Se întâlnesc frecvent în filosofie și constau în întemeierea unei teze sau a unei demonstrații prin recursul la un caz particular, singular.

Scanned with OKEN Scanner

Acest tip de argument nu poate avea un rol important în filosofie deși, repet, el este folosit destul de des. Exemplul (particular) nu poate constitui, în filosofie, o probă și de aceea o demonstrație sau o argumentare cât de cât riguroase nu se pot întemeia pe el; exemplul poate doar întări o demonstrație sau o argumentare și de aceea nu este inutil. A confunda argumentarea ca atare cu recursul la un eveniment empiric înseamnă a face o gravă eroare logică dar și retorică, deși recurgerea la exemplu poate avea, uneori, efect persuasiv, îndeosebi într-o confruntare verbală și mai puțin într-un text. În sfera argumentării filosofice, într-o doctrină sau chiar într-o discuție filosofică exemplul (cazul particular) doar va ilustra regula mai înainte probată sau va preciza un concept. În "Fundamentele metafizice ale moralei" Kant subliniază că în nici un caz recursul la un caz particular nu va putea constitui un punct de plecare. Exemplul face doar să cadă sub intuiție, ceea ce a fost enunțat anterior într-un mod a priori. Dar exemplul trebuie apreciat întotdeauna în raport cu legea, cu regula.

Desigur, în raport cu o anumită teză, mai multe exemple sunt mai bune decât unul sau mai puține dar oricâte exemple s-ar invoca ele nu pot întemeia ci doar ilustra sau sprijini teza în dicuție.

b) Argumentul autorității

Este recurgerea la citate, la spusele semnificative sau considerate ca atare ale unui autor sau altuia.

Este des utilizat în argumentarea filosofică (și nu numai) dar utilitatea lui poate fi oricând contestată. El nu se înscrie pe linia unei demonstrații sau argumentări riguroase ci, se bazează mai mult pe forța de persuasiune pe care par să o aibă (și chiar o au) anumite enunțuri și spuse ale unor gânditori celebri.

Argumentul autorității este o variantă a argumentului prin exemplu și folosește mai mult pentru a persuada decât pentru a convinge. Descartes îl respinde opunându-i evidența și claritatea iar, după el, îl resping toți raționaliștii.

Un tip înrudit cu argumentarea prin exemplu și argumentul autorității este *Formula*. Ea este "o expresie scurtă care ni se impune datorită formei sale dar și vechimii și anonimatului său."[90]

Scanned with OKEN Scanner

Recursul la aceste formule filosofice, fără constitui o argumentare veritabilă, se poate insera în retorica exercițiului filosofic. Să ne gândim, de exemplu, la diferite tipuri de aforisme sau la formule memorabile a căror paternitate a fost uitată. Deseori, o asemenea formulă încheie în mod fericit o lucrare, concentrează semnificativ conținutul ei și de aceea, studenții care vor alcătui un referat, o dizertație etc. sunt invitați să se folosească, la locul și timpul potrivit — fără a face abuz — și de asemenea formule.

3. *Argumentele de tip deductiv.*

Categoriile de argumente amintite până acum sunt mai mult de tip inductiv și ele domină în filosofie. Dar în filosofie pot fi folosite și argumente de tip deductiv — deși într-o mai mică măsură. Silogismul și entimema (forma (prescurtată) a silogismului) sunt instrumente logice frecvent utilizate (de exemplu: Gândesc, deci exist etc.); în orice caz în filosofie nu avem aproape niciodată o (deducție) pură ci doar forme înrudite. Pentru acest tip de argumente este necesar un studiu atent al logicii formale.

Desigur, până aici a fost vorba de tipuri foarte generale de argumente, tipuri în care pot fi incluse toate argumentele — de o uriașă varietate — ce pot fi găsite în marile opere ale istoriei filosofice.

În realitate, pot exista mai multe clasificări ale argumentelor în funcție de criteriul adoptat.

Astfel, dacă acceptăm drept criteriu *domeniul reflecției filosofice* putem distinge între: argumente ale ontologiei, gnoseologiei, logicii, axiologiei, praxiologiei etc.

---

90) O. Reboul, ***La Rethorique,*** P. U. F. , Paris, pp. 68-69.

Scanned with OKEN Scanner

Unii consideră — așa cum am mai arătat, de altfel — că argumentul caracteristic, dominant al filosofiei ar fi *reductio ad absurdum* — reducerea la absurd care ar avea două forme:

—*forma slabă*: se dovedește adevărul unui enunț prin aceea că din negarea sa se deduc consecințe ce contrazic axiomele (ca de exemplu, la Euclid);

- *forma tare*: se arată că dintr-un enunț se derivă consecințe incompatibile cu enunțul însuși sau între ele.

O clasificare mai modernă a argumentelor filosofice care tinde să ia în considerare în mai mare măsură practica efectivă a argumentărilor filosofice, adică să acopere și să ordoneze majoritatea tipurilor de argumente utilizare în întreaga istorie a filosofiei este cea după *criteriul experienței luată în considerare.*

Nu este vorba de experiența în sens empiric ci de una mai generală care include și sfera activității raționale. De exemplu, argumentele lui Zenon din Eleea din celebrele lui aporii nu trimiteau la vreo constatare senzorială sau la vreo experiență empirică, în general, ci se sprijineau pe experiența logicii pure.

Astfel încât, în baza criteriului enunțat mai sus s-ar putea ordona argumentele filosofice în felul următor:

a) Argumente ale logicii pure. Sunt argumente care funcționează doar în virtutea unor pure raporturi logice. În "Metafizica" Aristotel combate o teză a scepticilor în felul următor:

> *Căci cel care afirmă că totul este adevărat dă putere de adevăr și contrariului afirmației sale, de unde reiese că și afirmația sa este adevărată. Căci afirmația contrară nu admite că a sa ar fi adevărată. Iar cel care afirmă că totul e fals declasă că și afirmația sa e falsă.*[91]

Parmenide, pentru negarea nonexistenței, a nașterii și pieirii folosește argumente de acest tip ca și Hegel pentru negarea principiului terțului exclus. De exemplu, principiul spune că " sau

---

91) Apud A. Marga: *op. cit.*, p.152

A sau non-A" iar Hegel pretinde că din însăși formularea principiului există terțul. Asemenea argumente au fost și rămân puternice în filosofie.

b) Argumentele logic-realiste. Ele se bazează pe stările de lucruri date și invocă aceste stări, dar și pe asumarea anumitor principii mai puțin scoase în evidență (implicite, latente). Când Aristotel admite "primul motor" el invocă o stare de lucruri — lanțul cauzal — iar principiul asumat este cel al imposibilității seriei cauzale infinite. Este limpede că argumentul depinde de acceptarea acestui principiu.

Argumentele logico-realiste luate din știință evită într-o mai mare măsură asumarea unor asemenea principii. De exemplu, teza Universului instabil, evolutiv se bazează pe interpretarea deplasării spre roșu în spectrul stelelor ca "efect Doppler-Fiseau"; deci galaxiile se îndepărtează cu o viteză proporțională cu distanța. Acceptarea acestui argumente nu mai presupune asumarea, în subtext, a unui principiu etc.

Dar nici argumentarea pe baza datelor observaționale sau experimentale nu este independentă total de anumite premise teoretice. De exemplu, Steven Weinberg în concepția sa cosmogonică (teoria Bing-Bang-ului) pleacă de la "principiul cosmologic" după care structura universului, la scară mare, este omogenă și izotropă, ceea ce depășește, evident, observația și experiența.

c) Argumente ale praxisului. Sunt argumente care apelează la consecințele practice ale concepțiilor filosofice. Pe baza lor se pote susține valoarea unei filosofii sau lipsa de valoare a alteia. Ele se bazează pe ideea că o concepție se apropie mai mult de adevăr dacă are consecințe utile în practica socială și a vieții oamenilor, în general. Am mai arătat că asemenea argumente pot fi utile și în aprecierea unei filosofii, în tranșarea între filosofii rivale.

Nu trebuie, însă, să abuzăm de acest tip de argumente întrucât există unele pericole cum ar fi, de exemplu, luarea în considerare doar a unor consecințe lasând la o parte altele care pot fi mai grave sau luarea în seamă doar a consecințelor pentru

Scanned with OKEN Scanner

istoria generală și ignorarea celor relevante pentru individ sau colectivitățile mici.

d) Argumente ale experienței transcendentale. Sunt argumente utilizate, mai ales, de Kant dar și de alții: Descartes, Husserl, Peirce, Habermas. Pentru a explica posibilitatea judecăților sintetice a priori și, în general, a legăturilor în cunoaștere Kant invocă existența acelor forme a priori ale sensibilității — spațiul și timpul — și categoriilor pure a priori ale intelectului care, la rândul lor, n-ar fi posibile fără unitatea transcendentală a conștiinței de sine.

Husserl, la rândul său, crede că o condiție sine qua non a posibilității experienței este unitatea conștiinței organizate în jurul "intenționalității".

Chiar și concluzia carteziană a existenței mele ca ființă cugetătoare se bazează pe un argumente transcendental: dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum; ca să mă pot îndoi trebuie să cuget, deci cugetarea este condiția transcendentală a îndoielii iar ca să cuget trebuie să exist, decă condiția transcendentală este să exist.

În esență, argumentele transcendentale sunt acelea care invocă, pentru a dovedi ceva, condițiile posibilității unei experiențe cu valabilitate intersubiectivă.

e) Argumente ale experienței istorice. Sunt acele argumente care invocă istoria — perspectiva istorică, în general — pentru a justifica sau combate o teză filosofică.

Sunt argumentele preferate ale lui Hegel. Să amintim doar cum a folosit el un asemenea argument împotriva lui Kant. Acesata afirmă teza că nu putem analiza și înțelege cunoașterea (procesul cunoașterii) înainte de a analiza ("critica") facultatea de cunoaștere. Or Hegel, arată că I. Kant inversează lucrurile: el vrea să cunoască facultatea de cunoaștere înainte ca aceasta să se desfășoare efectiv în istorie, ca rezultat. Este ca și cum ai vrea să înoți înainte de a intra în apă.

Acest argument — după cum observați — nu invocă vreun eveniment istoric concret ci acuză doar o inversiune a Succesiunii temporale — istorice, în sens larg — între facultatea de

Scanned with OKEN Scanner

cunoaștere și cunoașterea efectivă, ca manifestare a acestei facultăți în timp.

În mod similar, Hegel atacă concepția lui Kant despre știință ca ceva închegat imuabil aducând argumentul că știința trebuie privită ca *ceva în mers*, ca proces iar adevărul apare doar la capătul (?) acestui proces pentru că el este *sistemul desfășurat al întregului*. Nimic nu este desăvârșit la începutul său ci la capătul desfășurării sale. Și, în general, credea Hegel, nu trebuie să plecăm de la structuri ce par necondiționate spre manifestarea lor în timp ci oarecum invers pentru că doar perspectiva istorică ne ajută să identificăm geneza și necesitatea acelor structuri.

Desigur, perspectiva istorică nu trebuie supraestimată astfel încât azi ea se combină cu cea care pleacă de la constantele naturii umane, ale societății și ale lumii, în general.

f) Argumente ale experienței existențiale. Când am vorbit despre originea filosofiei între cauzele care-l împing, permanent, pe om spre filosofie, am numit așa zisele "situații limită" precum și eșecul pe care-l suferă omul în confruntarea cu ele. Argumentele experienței existențiale își trag forța tocmai din invocarea acestei confruntări a individului cu aceste date invariante ale condiției sale în lume. Astfel logica triumfalistă a istoricismului hegelian a fost aspru criticată de Kierkegaard tocmai pe baza unor asemenea argumente. Sinteza contrariilor, adică identificarea finală a obiectivității cu subiectivitatea, pe care Hegel o susține este posibilă doar dacă omul își depășește propria condiție, adică dacă trece de situațiile limită. Or, acest lucru nu este posibil.

g) Argumentul lingvistic. Se bazează pe interpretarea, deseori etimologică, a cuvintelor importante ale unei concepții filosofice. De exemplu, Carnap respinge concepția lui Heidegger asupra neantului (nimicului) pe care acesta îl consideră necesar pentru înțelegerea Ființei, printr-o analiză de tip lingvistic. Termenul de "neant" arată Carnap nu poate fi folosit niciodată cu referire la obiecte și, deci, nici la Ființă. De exemplu, putem spune cu sens: "afară nu este nimic" dar este lipsit de sens să spunem "afară este nimicul" ca și cum "nimicul" ar desemna un obiect, pe când de fapt, el nu poate desemna așa ceva.

Scanned with OKEN Scanner

C. Amploarea și forța argumentelor.

Un curs de introducere în filosofie cum este cel de față trebuie să informeze asupra unora din marile probleme ale filosofiei, începând cu conceptul însuși de filosofie, specificul acesteia în ansamblul formelor de cunoaștere, metodele mai importante etc. Dar el trebuie să cuprindă — măcar sumar — unele indicații necesare studentului atunci când el însuși va încerca să întocmească un referat, o dizertație sau un discurs pe o temă filosofică.

De aceea problema amplorii și forței argumentelor conține mai mult considerații cu valoare de recomandări pentru o eventuală lucrare elaborată de student.

Am văzut că registrul argumentelor utilizate în filosofie nu este deloc restrâns; argumentele sunt numeroase și variate. De aceea cititorul de filosofie ca și scriitorul de filosofie se vor găsi confruntați cu problema dificilă a amplorii argumentației și evaluării forței argumentelor. În domeniul demonstrației problema amplorii nu se pune sau se pune într-o măsură mult mai mică. Acolo drumul cel mai scurt este și cel mai elegant.

În sfera argumentării lucrurile sunt mult mai dificile. S-ar părea că un raționament va fi mai convingător cu cât va conține mai multe argumente dar în realitate argumentele prea numeroase duc la discursul lung și la o amploare excesivă a argumentării. Pericolele acestei amplori nu trebuie subestimate și există o serie întreagă de motive filosofice, psihologice, logice și retorice care ne îndeamnă să evităm înmulțirea excesivă a argumentelor.

Înainte de toate, în toate lucrurile și nu numai în filosofie trebuie respectt acel *méden agan* al grecilor, adică "nimic în plus" față de ceea ce este necesr. Este regula "justei măsuri", principiul evitării redundanței, a încărcăturii inutile care poate deveni și dăunătoare.

Încă Platon îi atribuie lui Prodicos cuvintele:Eu sunt singurul car a descoperit ce fel de discursuri reclamă Artele: nici lungi, nici scurte ci doar pe cele de o mărime potrivită (justă). Este un

Scanned with OKEN Scanner

avertisment pe care studenții trebuie să-l ia în seamă atunci când elaborează o lucrare, o dizertație etc.

Perelman în ***Traité de l'argumentation*** (pp. 640) arată că, din punct de vedere psihologic, un număr excesiv de argumente duce la scăderea sau dispariția încrederii în oricare dintre ele nemaivorbind de faptul că aceasat exces poate depăși răbdarea și provoca plictiseală auditoriului sau cititorului.

De acee se pun e aproape întotdeauna problema alegerii argumentelor, a tranșării între argumente asemănătoare sau care par astfel; criteriul ar fi, în mod firesc, forța lor. Trebuie să se țină cont, de asemenea și de calitatea auditoriului/cititorilor.

În orice caz, argumentarea originală are o forță superioară în raport cu discursul uzat prin repetare, cu clișeele și locurile comune; în al doilea rând, forța argumentării este adesea dependentă de stăpâniorea tehnicilor retorice, a figurilor retorice — despre care vom vorbi în capitolul următor. Aplicând acea *lex minimi*, legea (principiul) mai puținului, refuzând excesul redactorul sau oratorul vor spori forța argumentelor lor.

În sfârșit, puterea argumentelor este dependentă și de ordinea lor în discurs. Dacă definim ordinea ca înlănțuire a propozițiilor și ideilor în sânul argumentării, ca succesiune a argumentelor vom obersva că acest argument joacă un rol foarte important, uneori esențial.

Această ordine nu ține numai de logică ci și de retorică, ea nu vizează numai adevărul —deși acesta contează în primul rând —ci și persuadarea auditoriului/cititorilor, obținerea adeziunii lor.

Se consideră, de mai mult timp, că există trei ordini ale argumentelor într-un discurs: ordinea forței descrescătoare, ordinea forței crescătoare și ordinea homerică sau nestoriană. În prima se începe cu argumentele mai puternice și se termină cu cele mai slabe, în a doua se procedează invers iar în a treia se începe și se termină discursul cu argumentele cele mai tari. A treia ordine se numește așa pentru că Homer, în Iliada, ne povestește că Nestor, unul din comandanții aheilor, renumit pentru înțelepciunea sa, a plasat, într-o bătălie, la mijloc trupele cele mai puțin sigure iar cele mai puternice pe flancuri.

Scanned with OKEN Scanner

Fără îndoială că, în ultimă instanță, această ordine retorică trebuie subordonată ordinii filosofice sau carteziene care urmărește în primul rând adevărul și care procedează conform regulilor din "Discursul" lui Descartes, mai ales după regula înaintării gândirii de la simplu la complex. Cel ce elaborează, însă, o lucrare de filosofie sau face o expunere în domeniu — în primul rând studenții — trebuie să țină seama și de aceste considerații privind amploarea și forța argumentării.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

FILOSOFIE ȘI RETORICĂ

1. De ce retorica este necesară filosofiei?

Încă de mai multă vreme, din rațiuni care țin de o utilizare inadecvată, retorica este considerată ca o tehnică generatoare de iluzii, ca o artă a aparenței, a bunei vorbiri, a manipulării cuvintelor dar și a auditoriului în scopuri persuasive și nu pentru descoperirea adevărului. Însuși termenul de "retor" are, adesea, un sens peiorativ, mai ales în limbajul curent; noi calificăm drept retor pe oratorul care sacrifică adevărul pentru arta discursului, preferă persuasiunea în detrimentul convingerii raționale.

În realitate, lucrurile nu stau deloc așa. Am arătat deja că discursul filosofic se bazează mai puțin pe demonstrație riguroasă și mai mult pe argumentare dar orice argumentare se înscrie într-un travaliu retoric. Din rațiuni complexe care țin de însăși complexitatea ființei umane, în filosofie nu contează numai ce spui ci și cum spui, nu numai adevărul ci și modul în care îl expui. Arta bunei exprimări este necesară filosofiei atâta timp cât ea nu poate și nu va putea folosi limbajul formalizat. Această artă trimite la *strategii de persuasiune*, la figuri retorice, la metafore și alegorii diverse atât de numeroase și răspândite în tot spațiul filosofic. Nici un student nu poate să le ignore dacă vrea să înțeleagă și să explice adecvat marile texte din istoria filosofiei sau când el însuși vrea să elaboreze un text.

A convinge și a persuada.

Argumentarea filosofică se exercită, întotdeauna, în direcția unui auditoriu, virtual universal, dar aceasta nu înseamnă — așa cum am mai arătat — că ea operează numai și numai în sfera evidenței raționale. Exercițiul filosofic urmează și căile demonstrative și deductive dar el operează și în sfera *verosimilului* și *probabilului*, adică în sfera a ceea ce este întemeiat pe rațiuni valabile dar lasă să subziste și o anumită marjă de eroare; cu alte cuvinte, argumentarea filosofică nu repudiază opinia mai mult su mai puțin plauzibilă dar demnă de a fi admisă. Kant însuși definea opinia ca "o credință care are conștiința de a fi insuficientă atât subiectiv cât și obiectiv".

Dacă deducția este un orizont important al exercițiului filosofic, credința și opinia verosimilă sunt, de asemenea, prezente și trebuie structurate printr-o argumentare bine condusă. De aici reazultă că trebuie făcut apel nu numai la gândirea obiectivă ci și la arta persuasiunii. Persuasiunea se deosebește de convingere după cum arta de a convinge se distinge de arta de a persuada. În ***"Despre arta de convingere"*** B. Pascal face explicită această deosebire: a convinge înseamnă a obține de la cineva recunoașterea adevărului cu ajutorul probelor pur raționale. Or, în filosofie verosimilul constituie un câmp de reflexie privilegiat. Cine, deci, va vorbi despre Dumnezeu și suflet în termeni de pură raționalitate? Trebuie, așadar, să convingi dar să și persuadezi, trebuie vizată o adeziune completă, rațională dar și afectivă a auditoriului. Pentru a convinge noi vorbim spiritului și intelectului dar pentru a persuada noi vizăm persoana totală.

Arta de a persuada apare ca latură necesară a argumentării filosofice. Bineînțeles că și în filosofie spiritul primează, argumentarea se adresează în primul rând spiritului și inteligenței dar pentru a căpăta o putere superioară de convingere ea trebuie să

Scanned with OKEN Scanner

se adreseze și *voinței, să intereseze și să placă*: trebuie luată în seamă și *rațiunea inimii*.

Or, aceast lucru ține de retorică și trebuie să renunțăm a vedea în ea o artă a discursului specios care induce abil în eroare pe celălalt; aceasta este o caricatură a adevăratei retorici care, azi, este reabilitată.

Putem astfel caracteriza retorica drept o artă a bunei vorbiri și a bunei exprimări, o artă a derulării într-o ordine bună a argumentelor în măsură să obțină adeziunea oricărui auditoriu; ea este, în plus, și o tehnică reflexivă de utilizare optimă a unor mijloace de expresie.

Din această perspectivă, filosofia și retorica sunt "surori gemene", a doua punând în formă ideile primeia în așa fel încât o derulare judicioasă și argumentată a acestora este pusă în slujba adevărului. De aceea este util să cunoaștem, cel puțin figurile retorice cele mai importnte; dar mai înainte de aceasta nu este inutil un scurt parcurs istoric.

2. Scurt parcurs istoric.

Retorica s-a născut la Syracuza, în Sicilia spre anul 460 î. e. n. când doi profesori, Corax și discipolul său Tisias, scriu un manual de argumentare, un tratat unde se găsește definit scopul tehnicii retorice.

Sofiștii au fost cei care au apelat intens la arta retoricii și care, mergând din oraș în oraș învățau și pe alții arta de a vorbi în public precum și mijloacele de a învinge adversarul; astfel retorica devine, la ei, o tehnică savantă a discursului. Gorgias din Leontinoi (487-380 î. e. n.) elaborează procedeele argumentării iar Protagoras din Abdera (485-411) a fost primul — relatează Diogenes Laertios — care a pus în practică principiul argumentării dialectice plecând de la descoperirea că există asupra fiecărui subiect argumente opuse unul altuia.

Împotriva sofiștilor și a lui Socrate se ridică Platon care combate cu ferocitate retorica definind-o ca o artă iluzionistă și

Scanned with OKEN Scanner

mincinoasă care urmărește doar să placă și să flateze și nu adevărul; a seduce, a place, și a flata sunt amprentele acestei arte mincinoase. Platon însuși visa, încă în Phaidros, la o retorică demnă de un filosof, care să nu se fundeze doar pe pura verosimilitate ci să desemneze și arta de a vorbi dar și pe aceea de a gândi veritabil; cu toate acestea la Platon este pronunțat clar divorțul între filosofie și retorică, între itinerarul spre adevăr și tehnica discursului persuasiv.

Această sentință a lui Platon va influența multă vreme relațiile între filosofie și retorică, chiar dacă Aristotel va reabilita, sub un anumit unghi, retorica atribuindu-i un scop util: permite comunicarea între oameni.

Epoca elenistică va practica retorica ca un exercițiu de înaltă cultură; ea rămâne o prezență vie și în cultura medievală ba chiar și în epoca modernă. În sec. XIX retorica cunoaște un declin progresiv, odată cu ascensiunea pozitivismului. În zilele noastre, însă, ea cunoaște o reabilitate spectaculoasă mulți autori de prestigiu publicând scrieri privind argumentarea filosofică, tehnicile de argumentare, utilizarea figurilor retorice etc. (S. Toulmin, C. Perelman, M. Wolf, R. Lauth, G. Ryle etc.).

3. Figurile retorice.

Fontanier a dat o definiție figurilor retorice care merită să fie reținută: "Figurile discursului sunt trăsăturile, formele și întorsăturile mai mult sau mai puțin remarcabile și de un efect mai mult sau mai puțin fericit prin care discursul, în exprimarea ideilor, gândurilor și sentimentelor, se îndepărtează mai mult sau mai puțin de ceea ce ar fi fost el în exprimarea simplă și comună."[92] Fără a se reduce la o artă a figurilor retorica recurge la ea ca la un instrument de persuasiune.

---

92) R. Fontanier, ***Les figures du discours***, Champs Flammarion, p.64

Se disting, în mod curent, patru tipuri de figuri retorice:

a) Figuri ce țin de cuvinte (Figures de mots);
b) Figuri de țin de sens (Figures de sens) sau Tropi;
c) Figuri de țin de construcție (Figures de construction);
d) Figuri de țin de gândire (figures de pansée).

Există, fără discuție, și alte clasificări dar am ales-o pe aceasta pentru că este una din cele mai aceptate.

Voi prezenta, sumar, principalele figuri retorice și posibila lor utilizare și utilitate pentru filosofie.

a) Figuri de țin de cuvinte. Sunt figuri stilistice care utilizează substanța sonoră a limbii.

—*Aliterația* este acel procedeu stilistic ce constă în repetarea aceluiași sunet sau a unui grup de sunete în cuvinte care se succed.

—*Antanaclasa* este acel procedeu stilistic ce constă în repetarea într-o construcție lingvistică a aceluiași cuvânt luat în sensuri diferite. De exemplu, cunoscuta expresia a lui Pascal: "Inima are rațiuni pe care rațiunea nu le cunoaște" este o antanaclasă cu evidentă putere persuasivă.

b) Figuri de țin de sens sau Tropi. Tropul este o figură retorică prin care un cuvânt sau o expresie sunt deturnate de la sensul lor propriu și sunt folosite cu o semnificație pe care nu o posedă în mod obișnuit.

1. Metonimia

În dicționarul Explicativ al Limbii Române ea este definită ca acea "figură de stil care constă în inversarea voluntară a categoriilor logice ale întregului prin parte, ale părții prin întreg, ale cauzei prin efect, ale efectului prin cauză, ale abstractului prin concret, ale posesorului prin lucrul posedat, etc. " (D. E. X. Ed. Academiei, 1975, pp. 544).

În filosofie ea apare ca acea figură retorică ce constă în desemnarea unui concept prin mijlocirea unui termen ce exprimă un alt concept care este unit cu primul printr-o linie necesară. Astfel, se va da unui lucru numele locului de unde provine acesta.

Scanned with OKEN Scanner

De exemplu: Filosofia Liceului, a Academiei sau a Porticului pentru filosofia lui Aristotel, Platon sau Zenon din Cipru și adepții lor. Deci, se desemnează un obiect (o filosofie) prin numele unui alt obiect (locul de exersare, în cazul nostru).

2. Metafora.

Este acea "figură de stil rezultată dintr-o comparație subînțeleasă prin substituirea cuvântului obiect de comparație cu cuvântul-imagine". (D. E. X. , p. 542). Metafora este un trop prin asemănare și se mai numește și comparație prescurtată; prin ea se desemnează un obiect prin numele altuia cu care are un raport de analogie. Metafora are o mare putere pesuasivă pentru că sugerează verosimilul.

Este greu de găsit un filosof care să nu fi utilizat într-un fel sau altul, cu mai mult sau mai puțin succes, metafora. Dintre exemplele practic nelimitate amintim celebra cugetare a lui B. Pascal :*"omul este doar o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gânditoare"* iar Descartes definea filosoful ca un plimbăreț solitar în întuneric.

Hegel a utilizat din plin metafora mai ales în "Principiile filosofiei dreptului" iar în filosofia românească L. Blaga, în "Trilogia culturii" a scris un capitol mare intitulat "Geneza metaforei și sensul culturii". (E. L. U. 1969, pp. 261-389).

Reflexia filosofică nu trebuie, deci, să se ferească de metaforă care poate avea o funcție poetică dar și creatoare și inventivă. Putem reafirma, cu această ocazie, teza de la începutul acestui capitol după care retorica nu este o disciplină sterilă și moartă ci o cale de invenție pe care și studenții, eventualii creatori de filosofie trebuie să o ia în considerare; trebuie evitat, însă, și abuzul de metafore sau căutarea metaforei cu orice preț.

3. Litota.

Este o figură de stil ce constă în a spune cât mai puțin și a face să se înțeleagă cât mai mult; deci, a exprima un conținut vast în cuvinte puține. Sau a spune puțin pentru a exprima mult.

Scanned with OKEN Scanner

Litoita este opusă redundanței, discursului excesiv de lung și în ea, de obicei, în loc de a afirma pozitiv un lucru negi absolut lucrul contrar sau îl diminuezi mai mult sau mai puțin pentru a da un plus de energie și greutate afirmației pozitive pe care ea o deghizează.

Litota este și trebuie privilegiată când este vorba de a doza corect forța argumentelor filosofice de-a lungul întregii serii argumentative; este o cale de a dimensiona lungimea discursului în funcție de auditoriu pentru a obține un efect persuasiv sporit. Astfel, ea se integrează în ceea ce Perelman numește "Tehnica de atenuare".

Tropii, prin schimbarea sau deturnarea pe care o operează în folosirea unui cuvânt sa a unei locuțiuni pot deveni instrumente de exprimare sau chiar de creație filosofică. Prin abuz, însă, ei pierd, adesea, puterea lor pentru a deveni clișee, banalități sau locuri comune; forța lor persuasivă se evaporează. Din punct de vedere retoric banalitatea exprimării reprezintă o armă cu efect invers iar din punct de vedere filosofic trebuie evitată stereotipia și exprimarea curentă, simplificatoare. Astfel, pentru tropi pericolul se află în eroziunea și degradarea lor.

c) Figuri ce țin de construcție.

Aceste forme privesc sintaxa sau ordinul frazei.

1. *Elipsa* este figura de stil care constă în "omiterea din vorbire sau din scris a unor elemente care se subînțeleag sau care nu sunt absolut necesare pentru înțelesul comunicării. (D. E. X., pp. 296). Ea procedează la suprimarea cuvintelor într-o frază care nu sunt absolut necesare pentru înțelesul acesteia.

Enunțul eliptic se mărginește la un minimum de semnificație, evită elementele inutile dar păstrează esențialul, sensul. Elipsa are o funcție retorică și filosofică evidente și o reală forță de persuasiune. Dar nu e recomandabilă nici o exprimare excesiv eliptică.

2. *Antiteza retorică.*

Se bazează pe "opoziția dintre două idei, fenomene, situații, personaje, expresii etc. care se pun reciproc în relief". (D. E. X., pp. 42).

Scanned with OKEN Scanner

În filosofie antiteza, ca figură retorică, se folosește cel mai adesea pentru a pune în relief o idee, o teză etc. prin negarea ideii sau tezei contrare (inverse). Fontanier distinge două forme:

—antiteza retorică ce opune un obiect altuia;

—antiteza retorică ce opune un obiect lui însuși considerându-l sub două raporturi contrarii.

Antichitatea gusta mult antiteza și ea apare alături de metaforă, alegorie etc. în lista principalelor procedee retorice la Gorgias; mai târziu Seneca și Sf. Augustin vor recurge frecvent la ea.

3. *Chiasm-ul* constă în reluarea, în ordine inversă, a două cuvinte sau expresii, a încrucișa termenii sau, cum arată Dupriez "a plasa în ordine inversă segmente de grupe de cuvinte sintactic identice".[93]

Aceste figuri retorice au fost utilizate foarte frecvent în filosofie astfel încât este evident că teoria discursului persuasiv și cunoașterea figurilor retorice par indispensabile argumentării filosofice și comprehensiunii marilor texte și opere. Retorica a marcat profund, timp de secole, gândirea, inclusiv cea filosofică. Hermeneutica textelor nu se poate dispensa de cunoașterea figurilor retorice. Dar legătura filosofie-retorică apare și mai strânsă odată cu cunoașterea figurilor ce țin de gândire, mai ales a alegoriei.

d) Figuri ce țin de gândire.

Ele privesc, esențial, figurile de gândire.

1. Alegoria.

Este definită, în general, că un procedeu stilistic constând în exprimarea unei idei asbtracte prin mijloace concrete. Cuvântul "alegorie" mai desemnează și o operă literară sau plastică ce folosește această formă de expresie cum ar fi fabula, parabola etc.

---

93) B. Dupriez, *Gradus. Les procédés litteraires*, U. G. E. , p. 111

Pentru a o defini și înțelege mai bine, în literatura franceză se distinge între *forul* (le phore) alegoriei — acel ansamblu concret și imaginat, adică ceea ce este realmente spus și *tema* (la theme) — adică ideea, semnificația care trebuie descifrată, interpretată și înțeleasă, conținutul expresiei care se ascunde în ceea ce este spus.

Alegoria desemnează o suită de elemente narative unde fiecare element corespunde detaliilor temei, ale ideii exprimate. Aici nu sunt vizate global *forul și tema* — ca în metaforă — ci, din contra, element cu element existând — am putea spune — un fel de corespondență biunivocă (sau bijectivă — cum spun, azi, matematicienii) între elementele forului și cele ale temei.

Să luăm celebrul exemplu al alegoriei peșterii lui Platon: forul desemnează forma concretă, ceea ce este spus ca atare (oamenii înlănțuiți din copilărie etc.) iar tema reprezintă conținutul intelectual, ideea filosofică pe care vrea s-o impună Platon (lumea sensibilă este iluzorie, lumea ideilor este existent autentică etc.). Putem "decripta" alegoria bucată cu bucată, element cu element, punct cu punct și degaja, astfel, o înlănțuire, de data aceasta abstractă, un ansamblu coerent de adevăruri.

Forul		**Tema**
Prizonieri înlănțuiți în peșteră	-	Oamenii în lumea sensibilă.
Peștera sau închisoarea	-	Lumea vizibilă.
Urcușul spre lumea de sus, la lumina zilei	-	Ascensiunea sufletului spre lumea inteligibilă.
Soarele	-	Ideea de Bine Suprem, sursa înțelepciunii etc.

Iată câteva exemple din această corespondență în alegoria lui Platon:

Observăm că alegoria conține un element dinamic și progresiv; din treaptă în treaptă această alegorie celebră vrea să ne comunice un adevăr esențial iar pe filosof îl interesează

Scanned with OKEN Scanner

acest adevăr și nu povestea în sine. Dar povestirea (forul) are putere persuasivă și face aest adevăr mai accesibil dar și mai acceptabil.

2. Ironia și umorul.

Etimologia cuvântului *ironie* este semnificativă și ne conduce la înseși rădăcinile ei, la nucleul ei originar; el provine din g recesul *eironia* care desemna acțiunea de a întreba mimând ignoranța.

În istoria filosofiei Socrate este cel mai celebru "practicant" al ironiei care-i și poartă, de altfel, numele: ironia socratică desemnează un anumit mod de a întreba, cu o naivitate simulată și mimată, de a pune — pe această cale — probleme aparent ușor de rezolvat dar în relitate, deseori aporetice, generatoare de încurcături. *Metoda socratică* se identifică ușor cu *ironia socratică* între ele existând, realmente, o legătură foarte strânsă. Ironia subminează locurile comune, încrederea înșelătoare în evidențe false; este un fel de terapeutică spirituală, ea convinge interlocutorul de ignoranța sa ca și de necesitatea de a se înțelege și cunoaște. Ea nu este, propriu-zis, o cale spre adevăr, nu este o metodă de cunoaștere dar pregătește această cale, curăță locul pentru aplicarea metodelor ce duc spre adevăr.

La Socrate găsim mișcarea cea mai pură a conștiinței ironice, cea care permite gândirii să se elibereze și să nu mai fie prizoniera nimănui. (O asemenea eliberare va promova și Bacon dar pe altă cale).

Trebuie făcută deosebirea între ironia filosofică și cea în sens obișnuit care desemnează o "vorbă, frază, expresie, afirmație care conține o ușoară batjocură la adresa cuiva sau a ceva, folosind de obicei semnificații opuse sensului lor obișnuit; zeflemea, persiflare". (D. E. X. , pp. 442).

Ca figură propriu-zis retorică, ironia desemnează un anumit fel de a spune contrariul a ceea ce se gândește cu scopul de a evidenția, până la urmă, adevărul a ceea ce este gândit. Dar acea spunere îmbracă, de cele mai multe ori, forma unei interogări astfel încât ironia, ca figură retorică este, în esența sa, conformă cu semnificația originară, greacă a termenului care însemna

interogare. În argumentația filosofică procedeul ironic este utilizat pentru că —între altele —incită auditoriul/cititorul la căutarea a ceea ce a vrut să spună oratorul sau scriitorul, să descopere sensul autentic al textului analizat; este o cale spre analiză și comprehensiune. Ironia este o cale de cultivare a spiritului, este un act prin care spiritul se dedublează și se eliberează; în acest sens, ea este mai mult decât un fel e a vorbi sau o figură retorică ci este chiar o categorie existențială și de aceea pare a fi imanentă oricărei strategii și argumentări filosofice.

Dintre filosofii moderni care au folosit-o în mod predilect amintesc pe Kierkegaard și Proudhon.

Umorul este o caracteristică esențială a spiritului. Nu este vorba, aici, de gluma sau ironia menite să stârnească hazul și veselia ci de acea ironie prin care autorul se cuprinde și pe el în ceea ce ridiculizează. El se exersează, de obicei, contra marilor gânditori și a marilor idei și sentimente dar întotdeauna subiectul se include și pe sine în chestiune.

Umorul, ca figură retorică, este foarte căutat, atrage auditoriul/cititorul pentru că poartă în el o gentilețe eficace și maliți-oasă; este un bun procedeu literar, retoric și filosofic.

3. Prosopopeea — Este acea figură retorică prin care autorul pune să vorbească o persoană absentă, defunctă, o ființă supranaturală, o realitate neînsuflețită sau un personaj alegoric pentru a face mai convingătoar și acceptabilă o idee, o teză etc.

Cel mai celebru exemplu de prosopopee îl găsim în "Criton" unde Socrate își imaginează cum legile, personificate, se ridică și iau cuvântul pentru a-i aminti cu ce le este el dator și tot ceea ce au făcut ele pentru el; scopul era de a-i demonstra lui Criton de ce nu poate el evada din închisoarea unde își aștepta exeacuția. Este faimoasa "prosopopee a legilor".

Prosopopeea, făcând absentul prezent, recurgând la ireal sau supranatural are o reală putere persuasivă și se poate înscrie oricând într-o strategie a argumentării filosofice. Stăpânirea și utilizarea adecvată a figurilor retorice joacă un rol important în textul filosofic, în argumentarea filosofică, în general; ele permit

Scanned with OKEN Scanner

cititorului să descopere adevărata valoare a textului, îi procură o reală satisfacție legată de înțelegere, de armonia frazei, de frumusețea exprimării. Mesajul filosofic trece mult mai ușor îmbrăcat într-o haină retorică adecvată.

Dar o persuasiune autentică nu se poate baza numai pe forța figurilor retorice; sunt necesare cunoașterea și respectarea unor principii logice și reguli ale retoricii filosofice și ale argumentării.

4. Unele principii logice ale retoricii filosofice și argumentării

a) Principiul non-parafrazei

Parafraza este definită ca o "expunere, explicație etc. într-o formulare personală — și mai dezvoltată — a conținutului unui text, a unei comunicări orale etc." (D. E. X., pp. 652).

Termenul provine din grecesul paraphrazis — frază alături sau alături de frază — și, deseori are sensul peiorativ de dezvoltare verbioasă și difuză. În realitate — așa cum a definit-o Dicționarul explicativ — ea este o dezvoltare cu accente personale a unui conținut. P. Fontanier în "Figurile discursului" o definește în felul următor: "Parafraza, așa cum o înțelegem noi aici, este un fel de amplificare oratorică prin care se dezvoltă și se acumulează în aceeași frază mai multe idei accesorii deduse din același fond, adică din aceeași idee principală."[94]

Parafraza este mult folosită în poezie, în literatura beletristică în general dar argumentarea filosofică propriu-zisă trebuie să se supună principiului non-parafrazei, adică trebuie să evite și să elimine acumularea de enunțuri, judecăți etc. care nu sporesc informația și nu îmbogățesc dezvoltarea.

---

94) P. Fontanier, *op. cit.* , Flammarion, Paris, p. 396.

Scanned with OKEN Scanner

Parafraza, folosită abuziv, este, deci, un viciu metodologic și retoric prin care se substituie pur și simplu un enunț altuia fără a progresa nici în cunoștere, nici în argumentare. Argumentarea dinamică și suficientă se opune parafrazei care apare drept pasivă și sterilă; dacă ne învârtim prea mult în jurul unui text nu explicăm nimic.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu este întotdeauna ușor să evităm tentația parafrazei; în general, studenții care elaborează primele lor texte cad mai ușor pradă acestei tentații dar trebuie să ne amintim mereu că cel care demonstrează prea mult nu demonstrează nimic. Vreau să atrag, de asemenea, atenția asupra deosebirii între parafrază și digresiune, aceasta din urmă fiind inevitabilă în filosofie, mai ales în discursul oral; dar nici abuzul de digresiuni nu e recomandabil întrucât, printre altele, există riscul pierderii ideii principale.

b) Principiul non-tautologiei.

Desigur, tautologia este studiată în logică. Pe de altă parte ea desemnează o judecată în care subiectul și predicatul sunt exact aceeași noțiune iar pe de altă parte ea este și acea expresie din logica simbolică care, în limitele unui sistem formal, este adevărată întodeauna, în orice interpretare.

Dar pentru lingviști ea este și o "greșeală de limbă care constă în repetarea inutilă a aceleiași idei, formulată cu alte cuvinte; cerc vicios, pleonasm". (D. E. X. , pp. 941).

Când vorbesc de necesitatea respectării principiului non -tautologiei în argumentarea filosofică este clar că nu mă atașez sensului pe care îl are tautologia în logica modernă ci mai curând condamnării tautologiei de către lingviști. Tautologia, din punctul de vedere al principiului aici în discuție, este un viciu logic prin care prezentăm ca având sens o propoziție al cărui predicat nu ne spune nimic în plus în raport cu subiectul.

Etimologic, tautologia înseamnă un discurs (logos) care spune același lucru (tauto); I. Kant a subliniat pregnant caracterul steril al propozițiilor tautologice; de exemplu, propozițiile analitice.

Scanned with OKEN Scanner

. . . Propozițiile tautologice sunt virtualități vide sau fără consecințe; căci ele sunt fără utilitate și fără folos. Astfel, de exemplu, propoziția tautologică: "omul este om"; dacă nu știu să spun nimic în plus despre om decât că este om eu nu știu nimic în plus despre el.[95]

Principiul non-tautologiei — înrudit cu cel al non-parafrazei — trebuie respectat în argumentarea filosofică nu numai pentru că este inutil să spui același lucru de două sau mai multe ori dar această repetare poate plictisi și neliniști auditoriul/cititorul.

c) Principiul non-incompatibilității.

Se spune despre două enunțuri că sunt incompatibile atunci când se exclud unul pe altul și nu se pot împăca nicicum. Este limpede, așadar, că principiul non-incompatibilității trebuie respectat cu strictețe în argumentarea filosofică, cel puțin în interiorul aceleiași scheme sau părți argumentative. Mai precis spus, nu poți formula un enunț și apoi, în aceeași schemă argumentativă (în același capitol sau parte a unui discurs) să afirmi enunțul contrar întrucât rigoarea logică — necesară oricărei argumentări — este serios amenințată. De aceea, în orice analiză a unui text filosofic (și nu numai) trebuie verificată cu atenție non-excluziunea mutuală a enunțurilor; evident că principiul non-incompatibilității este anaplicabil când se trece de la teză la antiteză sau, mai exact, în argumentarea ce apelează la schema dialectică. Astfel, când spunem că omul participă totodată, în esența sa, la principiul vieții și la cel al morții avem de-a face cu o contradicție dialectică (în sens hegelian) și nu cu o incompatibilitate logică.

Dintre principiile enunțate până acum cred că acesta trebuie respectat cu cea mai mare severitate; când două propoziții, în interiorul unui text și al aceleiași scheme argu-

---

95) Kant I., ***Prolégomènes à toute métaphysique future***, Ed. Vrin, p. 122.

mentative, se exclud reciproc și nu se contrapun dialectic trebuie sacrificată în mod obligatoriu una dintre ele. Nimic nu compromite mai mult o argumentare decât contradicția între enunțurile principale și nimic nu dezamăgește mai mult un auditoriu decât un orator care se contrazice pe sine.

d) Principiul identificării și definirii termenilor.

Acest principiu impune o exigență capitală a gândirii și exprimării, și, în general, oricărui tip de discurs și argumentare; el ne obligă să delimităm clar elementele diverse ale discursului și să definim cu precizie termenii utilizați. Termenii nedefiniți sau definiți fără suficientă claritate dau naștere la confuzie, la erori de argumentare, la enunțuri ambigui astfel încât scade sensibil forța de convingere și persuasiune a discursului.

Toate principiile enunțate mai sus constituie exigențe pentru orice fel de discurs dar cu deosebire pentru discursul și argumentarea filosofică față de care orice auditoriu/cititor are pretenții mai mari. Aceasta nu este o afirmație gratuită, filosofo-centristă ci un adevăr impus de întreaga istorie a filosofiei și a culturii spirituale în genere.

Scanned with OKEN Scanner

Bibliografie generală

1. Aristotel: ***Metafizica,*** Editura Academiei, București, 1965.

2. Blaga Lucian: ***Despre conștiința filosofică,*** Editura Facla, Timișoara, 1974 sau în Opere, vol. 8

3. Celmare Ștefan: ***Perspective Epistemologice,*** Editura Universității "Al. I. Cuza", Iași, 1993.

4. Blaga Lucian: ***Trilogia culturii*** în ***Opere*** vol. IX, Editura Minerva, București, 1985.

5. Brehier Emile: ***Mari teme ale filosofiei,*** Humanitas, 1993.

6. Dumitriu Anton: ***Eseuri,*** Editura Eminescu, București, 1986.

7. Dumitriu Anton: ***Aletheia***, București, 1981.

8. Descartes: ***Discurs asupra metodei,*** Editura Științifică, București, 1957.

9. ***Dicționarul explicativ al Limbii române***, Editura Academiei. 1975.

10. ***Dictionnaire de la Philosophie***, Libraire Lacausse, 1964.

11. David Armeanul: ***Introducere în filosofie***, Editura Academiei, București, 1990.

12. Eliade Mircea: ***Sacrul și Profanul***, Humanitas, București, 1992.

13. Fericitul Augustin: ***Scrieri Alese,*** București, 1985.

14. Florian Mircea: ***Reconstrucție filosofică,*** Casa Școalelor, București, 1993.

15. Florian Mircea: ***Indrumare în filosofie,*** Editura Științifică, București, 1992.

16. Fontanier: ***Les figures du discours,*** Editura Flammarion, Paris, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

34. Negulescu Petre P.: ***Scrieri Inedite***, Editura Academiei, 1972.

35. Pârvu Ilie: ***Arhitectura Existenței***, Editura Humanitas, București, 1990.

36. Peters E. Francis: ***Termenii filosofiei grecești,*** Humanitas, 1993.

37. Platon: ***Opere,*** vol. I-V, Editura Științifică, București, 1981-1989.

38. Popper Karl R.: ***Societatea deschisă și dușmanii ei***, 2 volume, Humanitas, 1993.

39. Perelman Ch.: ***Traité de l'argumentation***, P.U.F., Paris, 1969.

40. Rappaport A.: ***Mathematical Aspects general Systems Analysis*** in ***The Social Sciences. Problems and Orientations***, Mouton Unesco, 1968.

41. Reboul O.: ***La Rethorique,*** P.U.F., Paris, 1967.

42. Spinoza Baruch: ***Etica,*** Editura Științifică, București, 1981.

43. Tresmontant Claude: ***La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme,*** Edition du Seuil, 1975.

44. Toulmin St.: ***Der gebrauch von Argumentin,*** Scriptor Kronberg, 1975.

45. Vit Jean: ***Les methodes structuralistes dans les sciences sociales,*** Paris, 1967.

46. Wittgenstein Ludwig: ***Philosophische Untersuchungen***, Surchamp, Frankfurt am Mein, 1971.

47. Petrovici Ion: ***Introducere în Metafizică***, Editura Agora, Iași, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

PARTEA I

CAPITOLUL I
CONCEPTUL DE FILOSOFIE 9

Introducere 9
A. În filosofia greacă 15
1. Filosofia este cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt 17
2. Filosofia este pregătirea pentru moarte (Meléte thanaton) 20
3. Filosofia este știința adevărului (Theoriam tés alethéias) 23
4. Filosofia este dragoste de înțelepciune 25
B. În filosofia de azi. 30
1. Filosofia ca metafizică 30
2. Filosofia ca imagine a lumii obiective 33
3. Filosofia ca raționalizare a istoriei 34
4. Filosofia ca lămurire a inserției subiective în lume 35
5. Filosofia ca reflecție asupra trăirilor personale 36
6. Filosofia ca analiză logică a științei 37
C. Probleme legitimității și comparării sistemelor filosofice 38

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II
ÎNCEPUTURILE ȘI ORIGINEA FILOSOFIEI 46

1. Despre începutul filosofiei 47
2. Despre "originile" filosofiei 50
3. Experiențe originare ale filosofării. 58

CAPITOLUL III
SPECIFICUL FILOSOFIEI CA FORMĂ DE CUNOAȘTERE 64

1. Este filosofia orice concepție despre lume? 64
2. Filosofie și știință 66
3. Filosofie și știință la Ion Petrovici 77
4. Filosofie și știință la Lucian Blaga 81
5. Filosofie și știință la Martin Heidegger. 87

CAPITOLUL IV
FORME DE PREZENTARE A FILOSOFIEI. 95

PARTEA A II-A

CAPITOLUL I
ELEMENTE DE METODOLOGIE FILOSOFICĂ 121

1. Despre metode, în general. 121
2. Metodologie și logică 124
3. Idei despre metodă în filosofia românească 136

CAPITOLUL II
PRINCIPALELE METODE FILOSOFICE 146

1. Metoda realist-empirică 147
2. Metoda matematic-deductivă 152
3. Metoda analitică 158
4. Metoda transcedentală 161

Scanned with OKEN Scanner

5. Metoda dialectică 172
6. Metoda fenomenologică 178
7. Metoda lingvistică 184
8. Metoda sistemică 187
A. Sistem, funcție, structură 187
B. Analiza funcțională și analiza structurală 191
C. Metoda sistemică în filosofie 194
9. Metoda mistică 196
10. Metoda hermeneutică 204

PARTEA A III-A

CAPITOLUL I
ARGUMENTAREA FILOSOFICĂ 209
A. 1. Argumentarea și demonstație 209
2. Există o argumentare specifică filosofiei 211
B. Diferite tipuri de argumentare 215
1. Argumentarea de succesiune sau de coexistență 215
2. Argumente care recurg la exemplu sau la derivatele sale 215
3. Argumente de tip deductiv 217
C. Amploarea și forța argumentelor 222

CAPITOLUL II
FILOSOFIE ȘI RETORICĂ 225

1. De ce retorica este necesară filosofiei 226
2. Scurt parcurs istoric 227
3. Figurile retorice 228

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ 241

Scanned with OKEN Scanner

10

PUBLICAȚIILE FUNDAȚIEI ACADEMICE "PETRE ANDREI"
I. Seria: ISTORIE, FILOSOFIE

Propedeutică *înseamnă* **Introducere, Inițiere**. *Inițierea în filosofie este foarte grea pentru că - așa cum spunea și Noica - nu știi de unde să începi. Autorul cărții de față .a avut curajul de a propune un punct de plecare și un parcurs al unei asemenea inițieri. Studenții în filosofie, dar și de la alte facultăți ca și toți cei interesați de filosofie vor avea numai de câștigat citind această carte.*

Prof. univ. dr. Ioan Humă

Prof. univ. dr. Ioan Hum

ISBN 973-96896-1-2

Scanned with OKEN Scanner